يَوْمُ الكِتَابْ

الدكتورة مها قنوت
وزيرة الثقافة

قال أبو عمرو بن العلاء: مارأيت أحداً في يده دفتر وصاحبه فارغ اليد إلا اعتقدت أنه أعقل وأفضل من صاحبه، وكان عبد الله بن عبد العزيز يلزم أبداً المقابر ومعه شيء من الدفاتر، فقيل له في ذلك فقال: لم أرَ أوعظ من كتاب وأسلم من الانفراد.

ونظر المأمون إلى بعض أولاده وفي يده كتاب فقال: ماهذا؟

قال: بعض مايشحذ الفطنة ويؤنس الوحشة. فقال: الحمد لله الذي جعل في أولادي من يُنظر إليه بأدبه أكثر مما يُنظر إليه بحسبه، وقد ذكر الجاحظ الكتاب، فقال: نعمَ الذخر والعدّة والمستغلّ والحرفة ونعمَ القرين والدخيل والوزير والنزيل... والكتاب هو الجليس الذي لايطريك.. والصديق الذي لايغريك.. يطيل إمتاعك ويشحذ طباعك.

وقال ابن المقفع: كلٌّ مصحوب ذو هفوات، والكتاب مأمون العثرات.

وإذا أردنا أن نختصر القول: فخير جليس في الأنام كتاب.. تقوِّم خلاصة تجربة حياتية عاشها شاعرٌ كبير تذوَّق طعم العزّة والكرامة فوق سَرْجٍ سابح، ثم أطلقها حكمة رجل عايش الناس ورافقهم وخَبرَ الحياةَ بكلِّ أفراحها وأتراحها ودخل بوابة الزمن عريضة واسعة، فما وجد في الحياة جليسًا أفضل وأكثر خيرًا من الكتاب. هذه عودة بسيطة إلى تراثنا تبيِّن قيمة الكتاب في هذا التراث العظيم.

وقريبٌ ذلك العهد الذي كان فيه الكتاب يتربَّع على عرش الثقافة والحضارة، قريب ذلك العهد الذي كان فيه آباؤنا يتسابقون إلى إغناء مكتباتهم بكل جديد ومفيد، وصورة الأب أو الجدّ يجلس في مكتبته يقرأ ويطالع.. ما تزال قريبة من ذاكرتنا وشاخصة في عيوننا في كثير من الأحوال، لكن الشيء الجديد.. أنّنا بدأنا نفقد من جملة الأشياء التي نفقدها بحزن كبير شيئًا اسمه «الكتاب» فقد غزتْ حياتنا مسموعات ومرئيات كثيرة، تُنافس هذا الحكيم القديم بسهولة المعلومات وبساطة العطاء وراحة التناول.. ولكنّها لن تستطيعَ منافسته في روعة المخاطبة

وصبر التأنّي ودقة العطاء... لن تستطيعَ منافسته في إنجاز أروع لوحة فنية تُنقش على صفحة النفس الإنسانية، فتترك فيها معالم خالدة في روحه وفكره لايمحوها الزمن، ولايعتريها البلى.

ولكن لماذا؟ وكيف فقدنا شيئًا مهمًا في حياتنا فاعلاً في بلورة عقولنا وصقل مواهبنا وتثقيف نفوسنا؟

إنّه سؤال كبير، قد يحتاج إلى كثير من الباحثين الاختصاصيين، هل هو غلاء هذا الكتاب العزيز...؟ فلم يعد في مقدور الفرد أن يحسبَ له حسابًا في ميزانيته.. هل هو الوقت الذي ينهب أيامنا مسرعًا، فنضيع لاهثين وراء العمل والعمل.. أم أنَّ الكتاب ارتبط براحة جسدية تتويجًا لعناء يومي كان يبذله آباؤنا، ثم يجدون في دفّتي كتابهم متعةً وتسليةً وفائدةً يختمون بها يومهم؟

أسئلة كثيرة والجواب عليها - بعيدًا عن كلِّ الاختصاصيين - إنَّ شجرةً لم نزرعها بذرةً صغيرةً لايمكن أبدًا أن نبحث عنها، وندّعي افتقادها، فالأصلُ بدايةُ الأشياء.. والأصلُ بذرةٌ صغيرة من حُبِّ المطالعة وإرضاء الفضول عند طفل لم يتجاوز الخامسة، يتعرف إلى الحياة، تنقلها له مجموعة من الصور والألوان وكلمات بسيطة سهلة التركيب، يتعلّم فيها كيف يوحِّد بين خياله وبين الصورة والكلمة، تُلغى الصورةُ بعد حين ليبقى ارتباط خياله بالكلمة فقط...

فلا يغني هذا الخيال ولايشبع هذا الفضول إلا الأحرف المتراصّة تشكّل جُملاً تزيد معرفته، وترضي عنده حبَّ الاطلاع، فكيف نطالبُ بثمار لم نزرعْها بذورًا صغيرة.. ولم نروِها بالحبِّ والرعاية؟

كيف ننتظر أريجًا.. وزهورًا ملونةً.. وأوراقًا خضراء، ونحن نعلم أن التربة خاويةٌ إلاّ من فراغات الهواء وبعض الطفيليات تتسلق فوق أسلاك الكهرباء، فتقدم طاقةً ينتشي بها تلفازٌ في زاوية البيت، يجمع حوله كلَّ العقول.. العيون تتحجر في مكان واحد.. والأذهان كلها تتجه باتجاه واحد.. الجدران أربعة والأبواب مغلقة والعقول محدودة بهذا الصندوق المستبدّ.

في نزهاتنا، في مصايفنا، نذكر كلّ شيء، فنجان القهوة والنرجيلة وأطيبُ أنواع الطعام وأدوات التسلية واللعب، ملابس القفز والركض والتمدد، وسيلة الركوب ووسيلة الراحة، نذكر كلّ شيء، ونقتني كلّ الأشياء.. والكتاب ليس من ضمن هذه الأشياء؛ تفقّد كلَّ المصطافين تجدهم يلهون، يمرحون، ونادرًا ماتقع عينك على أحدهم يحمل كتابًا، فإنْ كان.. فتأكدْ من هويته.. قد يكون سائحًا أجنبيًا من بلد تعلّم فيه أنْ يفتح كتابًا عند الصباح وهو يجلس في قطاره متجهاً إلى عمله.. الوقت.. المال.. التعب.. الملل واللامبالاة سيدة أيامنا، كلها حبال تتشابك كي تصنع فخاً تصطاد فيه أروع ماتقدمه الحضارة الإنسانية إلى الشعوب، فتسرق من أيدينا كنزًا كبيرًا في كلّ كتابٍ يضيع من أيامنا دون أن نقرأه.

في يوم الكتاب نعلن مشروعنا الكبير في الكتاب الصغير.. سمّه ما شئت.. كتاب الجيب... كتاب الجميع... كتاب الشعب... القراءة للجميع... تحت أيّ عنوان.. وزارة الثقافة تفتح أبوابها لكل خبرة تضيف إلى مشروعنا ضوءًا جديدًا.. لكل جهد يدفع بالمشروعٍ خطوةً إلى الأمام حتى نحقق عودة الكتاب ونراه في أيدي الجميع.

ومن جهدٍ عظيم يخرج مشروعٌ عظيم.. وقل اعملوا.....

دعوة للدخول في تاريخ الفلسفة «أفلاطون»

د. هاني يحيى نصري ❖

أفلاطون:

مع «أفلاطون» أخذ منهج الحوار الديالكتيكي المحدد في صيغته المجردة والتجريبية صيغته المنهجية، ليشكل الروابط الأساسية لكل تفلسف، فيه يلتقي العقل النظري والعملي، حيث يستعين الأول بآخر ما وصل إليه الثاني ليؤكد حقائقه أو ينفيها وبالعكس. لذلك تعد حوارات «أفلاطون» التي استخدم فيها شخصية «سقراط» ليعبر عن آراءه بمثابة «مذكرات» أساسية لكل عملية تفلسف لاحقة في تاريخ الفلسفة، إنها نوع من «الأجندا» لكل فلسفة عملية وأخلاقية ونظرية لاحقة.

❖ . د. هاني يحيى نصري: باحث من سورية/ دكتور في الفلسفة، أستاذ زائر في عدد من الجامعات العربية. آخر أعماله: (إشكالية الشر).

ونحن في هذه الدعوة للدخول في تاريخ الفلسفة، نجد أمامنا من كل من ذكرناهم من الفلاسفة حتى الآن، شذرات عما قالوه أو كتبوه تسمح بتعدد وجهات النظر حول من يؤرخون للفلسفة، أما بعد «أفلاطون» فقد صار منهج الحوار المحدد الذي يستخدم العقل النظري والعملي من أجل فهم أي إشكال في الوجود كما هو معطى وموجود أمامنا، صار هذا المنهج منهج كل تفلسف حق، ومجسداً بحوارات «أفلاطون» التي تعد من أكثر ما كتبه انسان تحديداً وشيوعاً وبقاء على مر التاريخ.

ولعل عظمة هذه الحوارات التي وصلتنا كاملة، بفضل التراجم العربية وأصولها الاغريقية والسريانية، لا في كونها نصوصاً أدبية بل على العكس، لأنها تمت إلى الفكر لا إلى الأدب بأي صلة، وهذه الصلة الفكرية البحتة فيها هي التي سمحت وتسمح بترجمتها إلى كل لسان، دون أن تفقد طلاوتها وجدتها وعظمتها، إذ كما هو معروف بأن النصوص الأدبية لاتصمد لأي ترجمة.

فتعال معي أيها القارئ إلى عام «٣٩٩ق.م» لترى الشاب «أفلاطون»، يقف مترقبًا في قاعة المحكمة في «أثينا»[1] وقضاتها ينطقون بالحكم على أستاذه «سقراط» بالإعدام بالسم أو بترك الفلسفة، فيختار «سقراط» السم، و«أفلاطون» يتابع صيغ هذا الاختيار العقلية ودوافعه النفسية ليسجلها في حوار «الفيدو» الذي سبق لنا الإشارة إليه.

وقبل هذا وهو منذ أن وضع حوار «البرمنيدس»، من مذاكراته الأساسية مع «سقراط» التي أعاد صياغتها لاحقًا ككل حواراته في كهولته، أقول: اشار إلى أن الزمن الذي نظن أن الواقع يجسده، مجرّد وهم من أوهام حركة المادة، فكل لحظة خالدة وكل صيرورة وهم، لذلك على الفلسفة أن تهتم بالأمور الأخلاقية الثابتة التي هي ضمان الوجود الحق، وهذا الوجود خير و واقعي وحامل لكل تواجد «وكينونة»، فهو بالتالي ثابت لايطاله التغيير، فليكن هم الفلسفة البحث في الثوابت التي تحكم صنوف المتغيرات والمعرفة بهذا الأمر تجعل الناس يدركون ضرورة الأخلاق، لأنها السبيل الوحيد لخلودهم عبر ثبات الضمير، لأن الحكمة في أساسها هي في مدى ما يتضمنه أي سلوك من خير، فكل ما يحتاجه الأشرار هو معرفتهم بمصلحتهم الحقيقية، وأي سلم أولويات عندهم لايقف في رأسه الخلود، الذي لايضمنه إلا الحق، هو سلم باطل.

(١)- وهو ابن مالايزيد عن ثلاثين سنة، «٢٩ سنة» على وجه التقريب، إذ ولد أفلاطون «٤٢٧ أو ٤٢٨ ق.م»، من عائلة أرستقراطية.

إن «أفلاطون» في كتاب «الجمهورية» لم يفعل أكثر من إيضاح هذا الرأي، لكل من يرغب أن يصير حاكمًا يخلده التاريخ، لذلك هدف حواره فيها تحديد العدالة حسب طبقات الناس الاجتماعية ولأن أساس كل فضيلة هي المعرفة، استحوذ التعليم على اهتمام أفلاطون في الجمهورية، على أن يكون كمال القوة الفكرية فيه جزءً من كمال القوة الجسدية بكل إنسان، لذلك استحدث «أفلاطون» مفهوم «العقل السليم بالجسد السليم»، وعلى هذا الأساس صارت «التربية الرياضية gymnastics» جزءً من كل نظام تربوي إلى الآن، أما أرستقراطية الحكام التي دعا إليها، فهي أرستقراطية فكرية بحتة، تعدُّ العبودية كضرب من التجهيل أسوأ من الموت، والمداحين لهؤلاء الساسة هم أخطر من العبيد الجهلة، لأنهم يفسدون الحقيقة على الحكام بالرياء الأدبي والشعري فلامكان لهم في هذه الجمهورية الفاضلة (١).

أما أساس المنهاج التعليمي في هذه الجمهورية فهو الفضيلة، والله ليس متعاليًا فيها ولاهو خالق كل شيء حسب «أفلاطون» بل هو فقط الخير المطلق، أما الإله الذي يتلاعب بالقدر والناس فهو «ديميورج» إله فلك ما تحت القمر، وعلى هذا النحو مما زوده العقل العملي الفلكي في عصره حل مشكلة الشر، بالله الخير المطلق كما تصوره كمثال للمثل الجيدة، وبالألوهة والتأله والشر من جهة أخرى، فكان حلاً هزيلاً ينتقص إلى مفهوم «المفارقة» ويعتمد فقط على «الماوراء».

والفرق هنا كبير جدًا، فالإغريق ورغم عظيم اكتشافهم للماورائيات، أي لحوامل كل شيء التي تجعله يبدو على مايبدو عليه (٢)، فما وراء الخشب مثلاً حامله كي يصير خشبًا، غير ما وراء الحديد الذي يجعله يبدو حديدًا، ورغم أن الإغريق لم يعرفوا أن أصل كل العناصر «٩٢ عنصرًا» هو الهدروجين، وكل المواد تحولات ذرية له، إلا أنهم حدسوا بأن أصل كل العناصر الماء، أو الإستقصات الأربعة، مما يسمح لمفهوم «الماوراء Meta» أن لايصير مناقضًا لأي فكر عملي، لأنه ظل يعني «Beyond» أي الحامل لا«Behind» بمعنى خلف، فخلف الشيء هو وراءه، أما ما وراء الشيء فحامله، وكمثال على هذا، فإن خلفي هذا الحائط، لكن ماورائي هو جوهر روحي وماهيتي وشخصيتي إن شئت، أقول: إن الاغريق ورغم عظيم اكتشافهم «للماوراء» لم يعيروا انتباهًا لأي «خلف»،

(١٠) – الجمهورية، مرجع سابق، ص١٦٣.
(٢) – هاني يحيى نصري، الميتافيزياء والواقع، المركز الثقافي العربي، بيروت ١٩٩٨م، ص٣١.

لأن خلفيات الأشياء متغيرة ويبدو أن لاعلاقة مباشرة لها بما يمر أمامها، لكن النظرة الأدق لهذا الأمر، تميط اللثام عن أن خلفيات كل شيء موجود في هذه الكينونة هي التي تحدد زمانه ومكانه فيها، فإذا كان ما وراء هذه الكينونة المادة و/أو الروح، فإن خلفهما الصانع الخالق لهما الذي بث فيهما كل قانون للصيرورة.

هذا هو «المفارق» الذي كان غائبًا عن العقل الإغريقي، حاضر في العقل الشرقي من خلال «الوحي»؟!

لذلك لم يكن الله مفارقًا لمفهوم الخير المطلق عند «أفلاطون»، أما الألوهة التي يمثلها «زيوس» مثلاً فكلها عنده من صنع «ديميورج» المتلاعب بالأقدار، مثل «زيوس»، والذي يجب أن يقاوم بالعقل و«المثل» والفضائل والخير المطلق، أي يجب أن يقاوم بالله.

وعلى هذه النقطة بالذات ارتكزت المسيحية في تطويبها للفلسفة الأفلاطونية بعد ذلك، بأن أضفت على «ديميورج» صفة الشيطان الدينية، وهو مالم يخطر ببال «أفلاطون» قطعًا.

ونحن في هذه الدعوة لك أخي القارئ كي تعود إلى الوراء، أي إلى الزمان والمكان اللذين صاغا كل هذا الفكر العميق بين «سقراط» وأتباعه و«أفلاطون» على رأسهم، لايهمنا أن نبحث في الترتيب التاريخي (لظهور أو كتابة المحاورات، وإنما المهم أن نبحث في تطور هذا الفكر من نقطة مبدئية[1]، ألا وهو تأسيس فن الحوار الديالكتيكي المحدد على أسس نظرية وعملية، مثالية وتجريبية، أي فلسفية لأول مرة، بين إلهامات «سقراط» وإبداعات أفلاطون.

فأعمال أفلاطون الرئيسية بعد موت «سقراط» التي حوت جل أفكاره الفلسفية هي:

– الجمهورية، وتمثل فلسفته الخاصة.

– المائدة وتمثل فلسفته بالحب.

– والاعتذار والفيدو وكريتو، فتجسد الآراء الأقرب لمعلمه سقراط.

– السفسطائي، ويمثل هجومه على الأدب والسياسة بمعنى فن الإخضاع والمراوغة.

– والفايدروس، يعطينا آراءه بالجمال.

وهناك «الطيماوس وأكريتس» حيث تجد ماتبناه «أفلاطون» من عقل عملي يعود إلى الفيثاغورية، وفي «أكريتس» خاصة يبرز أسطورة الأطلنطي وعالم الفضيلة والرذيلة في تناوب البقاء والفناء.

(١)- عبد الرحمن بدوي، أفلاطون، مكتبة النهضة المصرية، عام ١٩٦٤م، ص٩١.

أما «الفيلفس» فيبحث في اللذة، ويدور نقاش «الثيتتس» حول العلوم وأهميتها.

وكل هذه الحوارات وسواها[1] موجودة باللغة العربية بترجمات دقيقة قديمة ومجددة، ولعل واحدة من أحدثها للأب «فؤاد جرجي بربارة» في الأعوام ١٩٦٨ إلى ١٩٧١ عن منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي السورية بدمشق، كما اهتمت أميرة مطر بمصر بتحقيق «الفايدروس» عن دار المعارف هناك، وغني عن البيان أن «Penguin» الانكليزية تعنى بنشر تنقيحات مستمرة لتراجم هذه الحوارات، بصورة دورية باللغة الانكليزية، تقربها دومًا من كمال معاني «أفلاطون» الأساسية بصورة رائعة.

أما تصنيف المصنفين للحوارات بين حوارات الشباب والكهولة وأخيرًا الحوارات الأخيرة لأفلاطون، فلأجل أن تتحدّد بشكل دقيق الأشياء التي سمعها «أفلاطون» بشكل مباشر من «سقراط»، عن تلك التي عمل على إعادة صياغتها في لاحق أيام عمره، ليضمنها فكره الخاص على لسان معلمه، أما أين ينتهي «سقراط» ليبدأ «أفلاطون» فأمر من المحال كشفه.

إلا أن الشيء الأكيد الذي يتفرد به «أفلاطون» في هذه الحوارات هو: هدفه من كتابتها، وهو تحديدًا اعتقاده الأساسي بأن لاضرر يمكن أن يصيب الانسان سوى ما يصيب ويصيب على روحه، لذلك من الأفضل مئة مرة معاناة ومناقشة الخطأ والتحاور فيه، على ارتكابه والوقوع بشروره، ولأن بيته كان محجة تلامذته وكان اسمه «الأكاديمي Academy» سميت كل جامعة بالأكاديمية من بعده، ولأنه نقل هجوم «سقراط» على الأدب وأساتذته والسياسة ومنتحليها، صارت كلمة «سفسطائي» من بعده شتيمة، ولأنه ربط المعرفة بالفضيلة والعلم، انحصرت الفلسفة بعده بالعقل النظري والعملي، ولأنه قال «بالمُثل» عُدَّت فلسفته خطأ مثالية طوباوية، إلى درجة درجت معها عبارة: «الحب الأفلاطوني» لوسم كل علاقة عذرية مثالية، وبعبارة موجزة دخلت الكثير من المفاهيم الأفلاطونية ورسخت بكل الثقافات الإنسانية على قدر متساو، وتلك ظاهرة فريدة لأي أثر ثقافي، من منطلق أن طبيعة الآثار الثقافية هي المحلية لاالعالمية، باستثناء «أفلاطون»، لذلك سمي بالإلهي، وأعطي في القرون الوسطى منزلة القداسة عند النصارى، وحتى النبوة أو تجسد الألوهة عند بعض الفرق الإسلامية.

أما أساس القرابة بينه وبين الدين، أو سوء فهم الدين له إذا صح التعبير، فهو

(١)- عدد عبد الرحمن بدوي «٢٤» محاورة لأفلاطون، انظر موسوعة الفلسفة، مرجع سابق، جـ١، ص١٥٧.

نظرية «المُثل»، وأساطيره الشارحة لها التي فهمت خطأً على أنه يقول بضرب من التقمص «التموزي»، نسبة إلى «تموز» إله التقمص عند الساميين، أو البراهمي الهندي المغاير؟!

ولمزيد من استيضاح مثل هذا الأمر يمكن العودة إلى البحوث الهامة في حقل علوم الآثار التي نشرها الأركيولوجي المستشرق «أنطون مورتكات» عام «١٩٤٩ برلين» عن عقيدة «تموز» وسيادتها خلال فجر التاريخ «السومري» حتى عام «٢٣٥٠ ق.م»[(١)].

ومادمنا بصدد أخطاء فهم هذا الفيلسوف الذي يعدّ الركن الأساسي بتاريخ الفلسفة، لابد من أن نشير إلى أن إساءة فهمه الأساسية التي تبعتها كل هذه الإساءات، وقعت عندما نسبت التراجم العربية المبكرة تاسوعات أفلوطين له تارة، ولأرسطو أخرى، لأن: (العرب لم يعرفوا أفلوطين بالاسم الصريح.. بل عرفوه بكنيته وهي: الشيخ اليوناني..... فكتابه «التاسوعات» قد لخص.. وتألف من هذه الخلاصة كتاب أطلق عليه: «أثيولوجيا أرسطو طاليس».. كما انتزعت منه فصول.. أصبحت باسم: «رسائل في العلم الإلهي للفارابي»)[(٢)] الذي مالبث أن حاول: «التوفيق بين رأيي الحكيمين» بناء على كل هذا الخلط، وقد نشر «بدوي» هذه «الثيولوجيا» من مخطوط عبد المسيح بن ناعمة الحمصي الذي أصلحه «الكندي» فيلسوف العرب الأول[(٣)].

ولأن الدعوة التي دعوناك إياها أيها القارئ لولوج تاريخ الفلسفة، لاتتضمن ولوج أخطائها، سوف نتوقف عند هذا الحد، دون أن نشير لديك بسمة العقلاء إذا زودناك بمزيد عن «أفلاطون» الإلهي رضي الله عنه، عند بعض الفرق الإسلامية؟! ذلك أن لب المسألة يكمن في سوء فهم نظرية «المُثل»، التي أرادها بكل أساطيرها التي وضعها هو قصداً لها، مجرد مثال يقرب فيه إلى الذهن مفاهيم الماورائيات الهامة بالنسبة لكل إنسان، نظرًا لصلتها القوية بإمكان خلوده.

نظرية «المُثُل»:

مفتاح فهم نظرية «المُثُل» هو في كونها مثال طويل متشعب لشرح وإيضاح معنى الماوراء أو الميتافيزياء، أي حوامل كل وجود مشخّص أو طبيعي!!

فعلى الورق يظل القصد من كل سؤال فلسفي محددًا ومحدودًا بالكلمات التي تصفه، لكن لو نظرت بعيني السائل لشعرت أكثر بالهدف من السؤال، تلك هي

(١)- أنطون مورتكات، تموز عقيدة الخلود والتقمص، تعريب توفيق سليمان، دار المجد، ١٩٨٥م.
(٢)- عبد الرحمن بدوي، أفلوطين عند العرب، وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٧٧م، ص٢.
(٣)- المرجع السابق، ص٦٧.

صفة كل نقص بالتعبير من خلال الكتابة، ســــــوف نرى مع «Derrida» و«Foucault» أطرف أنواع تفسيرات مثل هذا النقص لاحقًا في هذا التاريخ، الذي نحاول أن ندخل معك فيه بالفلسفة. والمهم الآن أن ننتبه إلى أن للتعبير أداة غير القول والكتابة هي: لغة العيون، تلك التي يحسن المحبون التخاطر من خلالها، ولما كانت قمة الحب الأفلاطوني متجسدة بين «أفلاطون وسقراط» - إذا جاز لنا مثل هذا التعبير- فقد حتمت على «أفلاطون» التقاط القصد من تساؤلات أستاذه- عبر تخاطر الحب بينهما، بكل عظمة قانونه في تلاقي المتشابهات- كتلك التي كان سقراط يوجهها لأفلاطون وسواه من تلامذته، مثل ماهي الشجاعة؟ وما هو الحب ؟وما الأخلاق؟ لامن أجل تعريفات محددة، بل من أجل اكتشاف الطبيعة المجردة لتلك الكيفيات، ذات الوجود الفعلي، لافي مكان أو زمان معين، بل بمعزل عنهما.

وجود فعلي ومؤثر، مؤثر بحياة ومصير كل منا، بل أكثر من ذلك بكل سلوكه اليومي، ومع ذلك ليس له مكان ولازمان، أي ليست له وراء، فماذا بقي؟!

بقي حتمًا: الماوراء!!

وفي ذاك الماوراء الذي ليس فيه في، يقبع الحب الحقيقي في كل عظمة قوانين تلاقي المتشابهات، والشجاعة الحقيقية التي هي نتاج الحكمة الحقيقية لاالتهور.. تقبع وكل الفضائل التي لاتبرز لنا في عالم النقص والفساد الذي نعيش فيه إلا من خلال تضاد رذيلتين، فبين رذيلتي التهور والجبن تبرز الشجاعة في عالمنا الناقص هذا الذي نعيش فيه، وبين رذيلتي الشح والإسراف تظهر فضيلة الكرم، وبين اللامبالاة والاهتمام يظهر الحب.. وهكذا.

أما ذاك الماوراء فلاتظهر الفضائل من أي رذيلة، بل هناك حيث الفضيلة بحد ذاتها مجردة عن لعبة تداخل الأضداد.

هذا الماوراء ليس منفصلاً عن الظاهر أمامنا، فالذي تبرز فيه كل الأشياء وتصاغ على غراره هو «مثال لها Formor Ideas»، و«أفلاطون» حين قرر هذا أكد أن الأشياء بذاتها هي في عالم «المُثُل» هذا الذي لاتطاله الصيرورة، وهو بهذا يختلف عن «كانط» لاحقًا بأن «كانط» لم ينسب إلى «الشيء بذاته» سوى صفة «النومن» ما وراء كل «فينومن» أو ظاهر، معلنًا استحالة معرفة «نومن» الأشياء، هذا النومن الشبيه بماهية الماهية عند «ابن سينا».

لكن حين حدد أفلاطون عالم الشيء بذاته «بالمُثُل»، أكد أن الذي يسبب ترديات عالمنا الناقص عن كل مثال فيه، أي عالم النقص والفساد حسب الفلسفة الإسلامية، هو عنصر اللامعقولية والفوضى الداخل والمحيط بكل شيء، «كاوسchaoss» حسب

التعبير الاغريقي، كعبارة مضادة «للوغوس» الذي سبق وشرحناه مع «هرقليطس».

بينما عالم المثل الذي يمكن «للوغوس» أن يعبر عنه أفضل تعبير، عالم معقول مثالي كامل به يتجسد الانسجام والنظام المتناغم الذي نراه بالرياضيات سماه أفلاطون «إيدوس»[1].

بهذا وضع «أفلاطون» مشكلة المعقولية واللامعقول التي أقضت مضجع «الوجودية» المعاصرة، أما بالنسبة له فلاشيء يصلنا بعالم «المُثُل»[2] هذا سوى الفكر، لذلك تجد حتى أكثر الناس جهلاً بأي أمر يقترح عليك تحسينات وإضافات عليه، فعلى أي نموذج بنى افتراضاته سوى تذكّر مثلها؟!

والتذكر عند «أفلاطون» لاعلاقة له بالمشاهدة بعين النظر، إذ كما سبق وأشرنا أن المعرفة «Epistem» تعني النظر بعين الفكر إضافة إلى عين الجسد، وإذا كان التذكر هنا بعين الجسد، فالمثل ستصبح مشخصة في مكان ما كجنة الأديان التي لم يعرف «أفلاطون» عنها شيئًا، وبمثل هذا التشخيص فُسِّرَ التذكر بنظرية التقمص؟!

إن «أفلاطون» حين وضع نظرية «المُثُل»، وحدد نتائجها لم يصل إلى استنتاجاته هذه عن طريق أي مصدر ديني، لأن الإغريق حين اكتشفوا الماوراء، لم يخطر ببالهم ولم يعرفوا المفارق، وكل ما نسميه بالوحي «الدلفي» كان عندهم مجرد عرافة-حدوس- ليس إلا، فسرها «أفلاطون» بقدرة عقلية سنرى كيف سماها «أرسطو» بعد ذلك بالتجريد، والفرق بين أسطورة وضعت «المُثُل» لإيضاح الماوراء فراحت تُقبل كحقيقة، وبين إعادة الماوراء إلى قواعده الخالية من أي شرح واحتمال سوء تشخيص.

إنّ تطويب «أفلاطون» مسيحيًا في القرون الوسطى بسبب اعجابهم به، يسمح بتطويبه «بوذيًا» من خلال لوي مفاهيم التذكر والتقمص، وبذلك لانعود نتحدث عن فلسفة «أفلاطونية» بل دين يمكن لكل فرقة أن تدعيه، وبناء على هذا السياق التقمصي يمكن أن يفقد «أفلاطون» حتى هويته هو نفسه، فيصير مجرد تجسد لنبي في «كورودور» محدد فهو «ادريس» وهو «أخناتون» وهو «موسى» وهو «عيسى ع»، ولاندري أي «فصامي» يمكن أن يدعيه اليوم إذا سلمنا بأن الجسد مجرد قميص؟!

تلك هي مأساة الفلسفة كمأساة كل حقيقة في جانبها الجميل، الذي يريد كل شخص استحواذه، فإن لم يكن فادعاؤه، وقد عبر الإغريق عن هذا الجانب

(١)- العينة الوحيدة التي وصلتنا من عالم «المُثُل» دون تشويه لأنها مطلقة مجردة!!
(٢)- «Eddoss».

الاستحواذي في الطبيعة البشرية بعبارة: «الإيروس» التي تبدأ بالرغبةبالابتلاع عند الطفل ولاتنتهي، لابالجنس ولابأي قدر من السلطة ولاالمال، فإذا مرّ بها عمل رائع ضمنته أو ادعته كجزء من أعمالها، وقد عبرت العامية عن ذلك بالقول الشائع: «حتى التراب لايملأ عين الإنسان»؟!

وبهذا المعنى نجد أن عظمة «أفلاطون» وفكره أنه كان ولايزال موضوع «ايروس» من كل التيارات والاتجاهات، لدرجة أن الماركسية نافست الدين بادعاء منهجه، لكن كمادية جدلية؟!

وكأن كل التيارات التي تريد أن تكون «أفلاطونية»، تريد أن تعدّ نفسها جزءًا من الحقائق التي لايمسها التغير والزمن، تلك الحقائق التي تعبر عن الثوابت فيما وراء المتغيرات، هي التي كان لأفلاطون فضل أول من بحث فيها، لتصير هدف كل يقين اعتقادي أو حتى علمي، إن قسمًا من وجودنا غير مرتبط بالتواجد- الكينونة - ولايمكن تحريه بأيّة حاسة، ولاهو يخضع لأي زمان أو مكان، وهو محجوب عنا بشكل كبير، وكل لمحة عقلية تسمح لنا «بأبستم Epistem» رؤيته، في ثباته خارج كل صيرورة تعرفنا على ثوابت لاتخضع للمتغيرات متصلة أو غير متصلة فيها، وهذا الجانب سواء سمي روحاً أو نفساً أو أيّة تسمية أخرى، هو جانب حقيقي واقعي على العقل النظري لمس أطرافه التي يعجز العقل العملي حتى عن تصورها؟!

أما إذا كان ثمة حقيقة مطلقة فهي لن تكون إلا بذاك الجانب، الذي نضحي من أجل كرامته فينا حتى بالحياة، لهذا يدافع الناس عن شرفهم وفضائلهم حتى الموت، لأنهم لايريدون أن يخسروا هذا الجانب بحدس أنهم معه إلى الأبد.

إن صلة الأخلاق بالمثل عند «أفلاطون»، هي صلة هذا الجانب فينا بالفضيلة، وصلتها بالمعرفة أساس ضرورة الفلسفة.

وقد عبر «أفلاطون» عن ارتباطنا بهذا الجانب ارتباطًا أزليًا بكل أمثلته التي صاغها على شكل أساطير تشرح نظرية «المثل» وخاصة في حواري «الجمهورية والفيدو» عادّاً أن وظيفة الفلسفة الأساسية، هي تقريب الناس من هذا الجانب اللازماني واللامكاني من أنفسهم، أما الفنون والآداب وكل زخارف الأشياء، فلا تزيد الإنسان إلا تعلقًا«بالإيروس»الرغائب لا «بالإدوس» أي عالم «المثل».

والآداب والفنون إن كانت ضرورية لترقية الذوق، فهي خطيرة إذا صارت خادمة له، ففضيلة الأدب بين تطرفي الخضوع للرغبات الذوقية من جهة، وإرهافها من جهة أخرى.

إن الفن أكــثـر تأثيـرًا بالناس من الفلسفة لصلته الأوضح بالجانب الزماني والمكاني من أنفسنا، لذلك كلما كان خداعًا كان أعظم أثرًا، فإذا كان «موجهًا» لخدمة أمر أو قضية زاد التضليل بأنها يقينية، وحين يتيقن من أمر يندفع الإنسان بأقصى طاقاته كي يخدمه، تلك هي «الدوغمائية» التي أدت إلى سفك دماء الناس تحت زعم أنهم يخدمون الحق.

ألـم تؤد عـبادة الإله «دونيسيوس Dionysos» عبر فن الموسيقى إلى كل فنون العربدات عند الاغريق، أليست التراجيديا الاغريقية بدءًا من «صوفوكلس فأخيلوس فيوريبيد Sophocles and Aeschylus and Euripides» لاتؤكد سوى عبثية الفرد ولامعقولية وجوده، وبالتالي ليس فيها أكثر من دعـوة إلى الغـرف من اللذائذ الآنيـة، والعـيش من أجل الجـانب المحسـوس من الوجود فقط؟!

هذا الجانب الذي وجد «نيتشه» بعد ذلك أن لاجانب سواه في الوجود، فعظّم من «التراجيديا» الاغريقية، وحطّ من شأن «سقراط» الذي استخدمه أفلاطون لتأكيد مفاهيم الماوراء، مؤكدًا أن الحياة (في قرار ذاتها قوة لاتدمر، ومتعة لاتقاوم.... وكل فهم عدو للفعل، لأن الإنسان لايفعل إلا إذا توهم، فالفعل يعتمد على حجاب الوهم... ... وكل نظرة متعمقة واعية للحقيقة تدمر دوافعنا لكي نفعل أي شيء)[1].

فإذا ماتت التراجيديا كما يريد «أفلاطون» مات الشعر[2]، حتى «سقراط» نفسه مات ميتة تراجيدية، ولم تنصره أو تحميه أي حقيقة بحث عنها أو أحبها.

وهذا يثير السؤال الذي لايستطيع الجانب التشخيصي من وجودنا أن يفهمه، وربما لاإجابة عليه ،وهو: إننا حتمًا نحب الحقيقة، لكن هل الحقيقة تحبنا؟!

مرة أخرى نحن نتحدث هنا عن جانب من الوجود الذي هو الحقيقة، غير مرتبط بالتواجد الذي نحن جزء منه، وبالتالي لاعلاقة ديالكتيكية بينهما، فإذا كنا نحب أو لانحب الحقيقة، أو كنا في هذا الوجود قوة أو فعلاً سيان بالنسبة للحق، ومهم جدًا فقط بالنسبة لنا، فنحن نكسب الأزلية إذا تحيّزنا مع الحق الذي هو يغني عنا، تلك هي صفة الألوهة بالحق التي التقطها «أفلوطين» من «أفلاطون»، وهو ما جذب «الأفلوطينية platonic» للمسيحية[3]، على أساس أن الحقيقة المطلقة توصل إلى الحق عبر عالم «المُثُل»، فلاوجود إلااللعقلي،

(١)- Friedrich Nietzsche, the Birth of tragedy, penguin Books, N.y 1993, p39.

(٢)- Ibid, p54

(٣)- رغم أن أفلوطين لم يكن يحترم المسيحية قطعاً.

بينما الوجود المادي لايخرج عن كونه وهماً. وبهذا أطلت المثالية على الفلسفة بالأفلوطينية، التي رأت أن الهدف من هذا التواجد هو الصعود التراتبي كالنزول الفيضي بالخلق، من أجل التوحد مع الواحد الذي هو الله عند المسيحية بعد ذلك.

وهذا يؤكد لنا أن المثالية كمدرسة فلسفية لاتعني العقلانية بل تعني إنكار التجريبية، لأن كل فلسفة هي بالنتيجة فلسفة عقلانية، وهذا يؤكد أيضًا ضرورة الاحتراز جدًا من تبويب «أفلاطون» بخانة المثاليين، فنظرية «المثل» عقلانية لامثالية فهو بكل فلسفته لم يتنكر للتجريبية، وخاصة بكل ما وضعه على لسان «سقراط» من عقل عملي بنى عليه افتراضاته، و«الأفلوطينية» وحدها التي تستحق سمة المثالية، بفيضياتها التصورية الممتنعة عن كل عقل عملي، والتي لادخل لأفلاطون بها لامن قريب ولامن بعيد.

أما نحن فلن نألو جهدًا بإبراز التحديدات الدقيقة لك أيها المدعو للدخول معنا في تاريخ الفلسفة، فبها وحدها يمكننا أن نبدد أوهام الخيالات التي وجدها «أفلاطون» معيقة للتفلسف، وعرضها لنا بأروع أسلوب تجريبي في أسطورة الكهف في كتابه الأم الجمهورية. فلاشيء أخطر وأكثر خطأ حين دراسة الفلاسفة من وضعهم تحت تصنيفات بها أفكار مسبقة نسجنهم بها فتخسر منهم زبدة ماقالوه، ولاأهم من التصنيف بكل بحث علمي لأنه عماده، شرط أن لايقع ضحية أخطاء الأفكار المسبقة، وضعف التحديدات، وتسرع أحكام القيمة التي لاقيمة معرفية لها: كالأفضل والأسوأ، ومن هو إلهي ومن هو حشوي؟!

وأخيراً

هل يجب أن تدفع الميتافيزياء نحو الدين حتى نفهمها؟! وهل كل ما قاله «أفلاطون» وما أسيء فهمه منه هو غاية ما يمكن أن يوجه هذه المعرفة، أو هو الكلمة الأخيرة فيها؟!

لقد جاء الجواب من تلميذ «أفلاطون» الأقرب له «أرسطو» بلا؟! فللفلسفة دروب أخرى يمكن أن تكتشف فيها الوجود الميتافيزيائي، خارج إطار الكينونة بشمولية الوجود، وخارج الإطار «الأفلاطوني» ومن ثم «الأفلوطيني» وحتى الثيولوجي الذي يريد أن يجر الماوراء إلى المفارقة، ليحرمنا من متعة القناعات العقلية بقهرية ما يسميه إيماناً وهو إخبار وقسر فقط.

العلماء ينجزون سلسلة الإنسان
(فك رموز الذخيرة الوراثية البشرية)

ترجمة: محمد الدنيا ❖

اكتمل عمليًا جرد جينوم الإنسان- مجمل مخزون جيناته. ولم يكن العلماء يتصورون الانتهاء من هذه المهمة العملاقة قبل العام 2005... هاهي حكاية مغامرة كان للمنافسة فيها دور مسرّع.

تمخض عالَم الوراثيات مؤخراً عن مفاجأتين. الأولى والأهم: اكتمال سَلسَلة (١) sequencage الجينوم البشري (٢) . وهذا مافاق كل التوقعات. وتمثلت الثانية في اكتشاف جديد: ليس لدى الإنسان 150000، أو 100000 ولا حتى 60000 جين (مورثة)، مثلما كان يعتقد العلماء من قبل، بل عدد أقل بكثير: من 30000إلى35000 جين.

(❖) محمد الدنيا: باحث من سورية، يعمل في حقل الترجمة، له العديد من الأبحاث المنشورة في مجلة المعرفة.

١- عملية تقوم على تحديد تتالي العناصر (النوويدات nucleotides) التي تكون جزيء الـ «دنا» DNA (الحمض الريبوزي النووي المنقوص الأكسجين) الموجود في كل خلية. «النص».

٢- الجينوم (المجين) genome: مجموع جينات البدن، الموجودة في كل خلية من خلاياه. «النص».

تبدو المشاركة الفرنسية في فك رموز الجينوم البشري ضعيفة جداً:3٪، أي أقل بعشر مرات من الإنكليز، وبعشرين مرة تقريباً من الأمريكيين (55٪)، الذين كانت استثماراتهم في مشروع الجينوم البشري Human genome project، الذي بدأ عام 1990، ضخمة جداً. وقد بلغت ميزانية هذا المشروع الإجمالية نحو ٣ مليارات دولار، جاءت بشكل خاص من معهد الصحة الوطني ووزارة الطاقة الأميريكيين ومن مؤسسة Wellcome Trust الإنكليزية.

كان الهدف بسيطًا والعمل عملاقًا: وضع تتال Sequence كامل لـ 3,2 مليار عنصر، التي يتكون منها الـ «دنا» البشري، الجزيء الذي تحويه كل خلية من خلايانا في الـ 23 زوج من صبغيات نواتها. والـ «دنا» هو جزيء أساسي لأنه يضم كل التعليمات الضرورية للحياة وينتقل من جيل إلى جيل. ويظهر هذا الجزيء على شكل لولب مزدوج، حيث يتشكل كل خيط منهما من تسلسل أربعة نوويدات (أو قواعد) هي «الأدينين» و«الثيمين» و«الكوانين» و«السيتوزين». ولو مثلت كل منها على شكل حرف طباعي لملأ تسلسل هذه النوويدات 2000 كتاب كل منها من 500 صفحة. مع ذلك، إذا بسطنا «دنا» صبغياتنا كلها حصلنا على خيط بطول 1,80م تقريباً.

وترتيب هذه النوويدات (من المكونات الأساسية للحمض النووي) يشكل الجينات. ويرمز كل جين لأحد البروتينات، أي يزود الخلية بالمعلومات الضرورية لتركيب مكوناتها وإفرازاتها. وتتمثل الصعوبة الكبرى في التوصل إلى تعليم هذه الجينات على سلسلة الـ «دنا»، لأن 3٪ فقط من الجينوم هي تتاليات مرمَّزة. ويبدو ذلك وكأن 97٪ من نصوص كتبنا الـ 2000 هي حروف لامعنى لها. ثم إن من الصعب أن نمسك الـ «دنا» من أحد أطرافه وقراءة تتاليه حتى الطرف الآخر، نظراً للعقبات التقنية.

امتحان قوة عالمي:

إجمالاً، أكبت ستة بلدان مختلفة (الولايات المتحدة، وبريطانيا، واليابان، وألمانيا، وفرنسا، والصين) على فك رموز خيط الـ «دنا» الطويل. وبفضل الأتمتة والبرامج المعلوماتية المعقدة، كانت تخرج آلاف تتاليات النوويدات من الحواسب يومياً. «منذ أن وضع «فريدريك سنجر» و«وولتر جيلبرت» (حصلا على جائزة نوبل لهذا الاكتشاف عام 1980)،مناهج السلسلة في أواسط السبعينات، لم تتغير التقنيات. لكنها حسنت وحسب»، وفقاً لعبارة «وسنباخ». ونظراً لجسامة المهمة، كان من المعتقد أن سَلسَلة الجينوم البشري قد لاتكتمل قبل العام 2005. وتمثل محرك التسريع الحقيقي في دخول عالم استثنائي إلى هذا الميدان: «كريغ فنتر».

في عامه الرابع والخمسين، كان هذا الخريج من جامعة كاليفورنيا/ الولايات المتحدة برأس إمبراطورية واسعة. وبعد أن كان مديراً لأحد مختبرات معهد الصحة الوطني، أسس عام 1993 «معهد البحوث الجينومية» في «روكفيل»/ الميريلاند. وبدأ بنشر جينومات البكتريا. وكان «كريغ فنتر» قد طور طريقة سريعة للسلسلة. ولكن ظلت تنقصه الوسائل التقنية، إلى أن أبلغه «م. هنكابلر»، من الشركة المتخصصة في صنع الأجهزة المخبرية، بعزمه على تسويق آلات قادرة على إتمام السلسلة بشكل أسرع. تعاون الرجلان عام 1998 وأطلقا إعلاناً فاجأ الجميع مفاده أن سلسلة الجينوم البشري لن تستغرق سوى ثلاث سنوات وأن تكاليفه ستقل عن 300 مليون دولار.

وتزودت شركتهما الجديدة «سليرا جينوميكس» بـ 300 نسخة من مسلسل Se-quenceur جديد يسمى «متعدد الشعيرات»، الذي يمكنه أن ينتج من البيانات الخام مايزيد بخمس إلى ثمان مرات عن الأدوات السابقة، قبل معالجتها بأحد أقوى ثلاثة حواسيب في العالم...

إنها صدمة كهربائية حقيقية بالنسبة لمسؤولي «مشروع الجينوم البشري»، الذين لم يكونوا خائفين إلا من شيء واحد: أن تتملك الجينوم البشري واحدة من الشركات الخاصة. في الواقع، طبق «كريغ فنتر» سياسة براءات عدوانية جداً، هدفت إلى الحصول على الملكية الفكرية للتتاليات التي يقوم بفك رموزها.

تقنية فعالة:

قام حينذاك جدل حول استراتيجية السلسلة «الاحتمالية» التي اختارها «فنتر كريغ». في الواقع، بدلاً من سَلْسَلة الـ «دنا» في شدف كبيرة تكون بمثابة معْلمات في هذا التسلسل الضخم، جزأ الأمريكي الـ «دنا» إلى مليون شدفة صغيرة وعول على حواسيبه العملاقة في ترتيبها. وأشار منتقدوه إلى مخاطر إسهاب الأسلوب ونقص اتصال التتالي الحاصل. لم يكترث «كريغ»، وقام بنشر الجينوم الكامل لذبابة المختبر، مما أثبت فعالية تقنيته.

وكرد فعل على ذلك، زيدت ميزانيات مراكز السلسلة الأمريكية العامة بمقدار 220 مليون دولار. لكن السباق لم يكن متكافئاً لأن «سليرا» لم يزعجها استخدام المعطيات العامة في إعادة تجميع شدفها. ولم يتوصل «مشروع الجينوم البشري» إلى إيجاد أرضية للوفاق مع الصانع، حيث كانت مصالح كل من الطرفين متباعدة جداً.

في نهاية الأمر، قرر «مشروع الجينوم البشري» أن ينشر في صيف 2000 نسخة خاماً وغير مكتملة عن تتالي

الجينوم البشري، الـ working draft هذه المحاولة الأولية هي في غاية الفائدة لأنها ستتيح القيام بجرد للجينات على مجمل الجينوم: ستعرف حينذاك ماهي الجينات الموجودة في هذه الشدفة أو تلك»، حسب قول «ج. وسنباخ». وبالتالي ستتوفر للعلماء معطيات جزئية يمكن أن تكون بمثابة أساس عمل لتمييز الجينات المسؤولة عن الأمراض وتحديد مواضعها.

يمكن أن يتم هذا التحديد بطريقة مبتكرة كفاية: مقارنة الجينوم البشري بجينوم عدد من الفقاريات، المشابه نسبياً، مع فارق تقريباً: جينومها مكتنز compact، في حين أن التتاليات المرمّزة (الخروجونات أو الإكسونات exons) لدى الإنسان غارقة في الـ 3مليارات نوويد ومنفصلة بمتتاليات غير مرمّزة (الدخلونات أو الإنترونات -in trons) ولما كانت الدخلونات نادرة في جينوم الفقاريات، فمن الأسهل بكثير تحديد الجينات فيها- وتحديد مواضع جيناتنا، بالمقارنة مع الـ «دنا» البشري.

العصر البيولوجي الجديد:

تم حالياً التحقق من 10000 جين بشري تقريباً وإذا صحت توقعات العلماء الفرنسيين، فقد بقي التحقق من 20000 إلى 30000 جين آخر. وستحدث هذه المأثرة الكبرى ثورة في علوم الكائن الحي. وكما يؤكد «جون سلستون»، مدير «سنتر سانجر» (كمبردج/ بريطانيا)، أحد المراكز الرئيسية المشتركة في مشروع الجينوم البشري، فإن سَلسَلة الجينوم البشري باتت تشكل أساس علم الأحياء. ذلك لأنه كلما مثلت عناصر جديدة في لائحة جيناتنا، يبقى علينا أن نفهم وظائفها، وأدوارها فيزيولوجياً ومرضياً.

إن عصر الجينومات البنيوية geno-mique structurale، التي تدرس بنية الجينوم، يلفظ أنفاسه الأخيرة، تاركاً الميدان للجينوميات الوظيفية fonctionnelle. ووفقاً لرأي الأمريكي «فرنسيس كولينز»، مدير مشروع الجينوم البشري، فإن فهم التعليمات التي يحتويها الـ «دنا» ستقول لنا من نكون، بدءاً بالحالة المضغية وحيدة الخلية وحتى حالة الرشد؛ وسيتيح ذلك فهم آليات الأمراض، وكشف المزيد من الأهداف العلاجية الجديدة وبالتالي ابتكار أدوية جديدة.

سمكة من أجل فك رموز الإنسان

وضع الباحثون يدهم على عدد الجينات البشرية من خلال سلسلة جينوم سمكة. النتيجة: «ليس لدى الإنسان أكثر من 30000 إلى 35000 جين»، حسب تأكيد «جان وسنباخ». وكانت التقديرات تشير سابقاً إلى وجود ما بين 50000 إلى 150000جين...

تقوم التقنية التي يرتكز إليها

الفرنسيون على المبدأ التالي: لدى كل الفقاريات، البشر والأسماك، كمية الجينات نفسها. أما عند الإنسان، فإن هذه الجينات تضيع بين ثلاثة مليارات من النوويدات، في حين أنها 400 مليون نوويد فقط عند السمكة المسماة علمياً Tetraodon nigroviridis. ومن خلال سلسلة هذا الجينوم المكتنز، يمكن إذن التحقق بيسر كاف من جيناته وتحديد عددها. وباكتشاف أسرارها، تعطينا هذه السمكة إجابة غير متوقعة حول الكائن البشري.

سباق براءات الاكتشاف

تتيح الجينوميات كسب أرباح طائلة، شرط امتلاك براءات اكتشاف حول الجينات واستخداماتها. وفي 14 آذار/مارس الفائت، أراد «بيل كلينتون» و«طوني بلير» كبح هذه الحركة بالإعلان عن «أن المعطيات الأساسية حول الجينوم البشري (...) وتغيراته يجب أن تكون متاحة بحرية أمام كل علماء العالم». هل هي حيطة عبثية؟ ربما، من حيث أن البراءات حول الجينات لاتمنح إلا إذا حدد طالبها وظيفتها العادية أو الباثولوجية واستخدامها التشخيصي أو العلاجي، وهكذا، منحت في الولايات المتحدة أكثر من 5000 براءة اكتشاف، مقابل نحو 3800 براءة أودعت في فرنسا حول الجينات. وبدأت تتشكل الآن احتكارات، وأصبحت كلفة الاختبارات التشخيصية باهظة. من جانبهم، يتذرع الصناعيون أنه إذا لم تكن هنالك أرباح لن يستطيعوا تمويل البحوث الضرورية من أجل ابتكار هذه الأدوات.

محطات أساسية:

1865: النمساوي «غريغور مندل» يكتشف أولى قوانين الوراثة، التي أفادت بوجود عناصر مستقلة وقابلة للتوالد تضبط الخواص الوراثية. (ص48)

1910: الأمريكي «توماس مورغان» يكتشف أن الصبغيات هي دعائم الجينات (جائزة نوبل 1933). (ص 48)

1940: الأمريكيان «جورج بيدي» و«إدوارد تيتوم»، وكذلك الفرنسي «بوريس إفروسي» يضعون المناسبة corres pondance بين جين ونشاط أنزيمي. (ص48)

1944: الأمريكيون «أسوولد أفيري» و«كولن ماكليود» و«ماكلين مكارثي» يثبتون أن الصبغيات قوامها الـ «دنا» وليست مكونة من البروتينات، مثلما كان شعتقداً حتى ذلك الحين. (ص49)

1953: الأمريكي «جيمس واطسون» والبريطاني «فرنسيس كريك» يحددان الشكل اللولبي المزدوج لجزيء الـ «دنا» (جائزة نوبل عام 1962). (ص49)

1966: الأمريكيان «غ. كورانا» و«م. و. نايرنبرغ» يحلان الكود الوراثي الذي يحدد

تحول ثلاث قواعد متعاقبة من الـ«دنا» إلى حمض أميني معين. (ص49)

1975: السويسري «و.أربر» والأمريكيان «د. ناثان» و«هـ.. سمث» يكتشفان النوكليازات الداخلية (أنزيمات) التي تتيح تقطيع الـ «دنا». (ص50)

1976: البريطاني «فريدريك سنجر» والأمريكي «وليم جيلبرت» يضعان تقنيات سَلْسَلَة الـ«دنا» (جائزة نوبل عام 1980). (ص50)

1984: الفرنسي «جان دوسيه» يؤسس مركز دراسات تعدد الأشكال البشري. وكان الهدف هو الحصول على «دنا» مرجعي مصدره أسر المرضى. (ص50)

1987: الجمعية الفرنسية لمكافحة الاعتلالات العضلية؟ تقرر تمويل وضع خرائط جينية. (ص51)

1988: إنشاء «منظمة الجينوم البشري» وهي منظمة عالمية هدفها تنسيق البحوث حول الجينوم البشري. (ص51)

1990: إطلاق «مشروع الجينوم البشري» الذي جاء تمويل الجزء الأكبر منه من الأمريكيين والبريطانيين. وهدفه سلسلة الجينوم البشري وتحديد مواضع كل الجينات. (ص51)

1993: الفرنسيان «ج. وسنباخ» و«د. كوهن» يضعان الخرائط الجينية والجسمية الأولى للصبغيات البشرية. المرحلة الأولى نحو السلسلة. (ص54)

1995: معهد بحوث الجينوميات «الذي يرأسه» كريغ فنتر «ينشر التتالي الكامل لجينوم جرثومة «المستدمية النزلية». (ص54)

1999: إعلان شركة «سليرا جينوميكس» الأمريكية عن الانتهاء من سلسلة جينوم ذبابة الدروزوفيلا. (ص54)

2000: مشروع الجينوم البشري يقرر نشر النسخة خام من تتالي الجينوم البشري خلال الصيف. «كريغ» ينشر تتاليه. (ص54)

مراحل السلسلة الخمس

سلسلة الجينوم البشري تعني تحديد ترتيب المركبات الكيميائية الأربعة التي يتشكل منها «دنا» الصبغيات. هذه العناصر «النوويدات»، تتكون كل منها من إحدى هذه «القواعد» bases الأربع، الأدينين، والثيمين، والكوانين، والسيتوزين.

١- التقطيع:

تستحيل سلسلة النوويدات الدنوية الـ 3 مليارات بالتعاقب يجب إذن تقطيع الجزيء إلى شدف كل منها يحوي ما بين 50000 إلى 200000 نوويد بواسطة

«مقصات كيميائية» (أنزيمات التحديد). ويتم قطع كل صبغي بشكل منفصل. ويخضع «دنا» عدة خلايا من الفرد نفسه للمصير نفسه ولكن في نقاط قطع متباينة.

٢- الاستنساخ:

تتطلب دراسة الـ «دنا» كمية كبيرة من هذه الشدف، وتغرس كل منها في جرثومة. ويتيح تكاثر الجراثيم الحصول على نسائل تحوي كل جرثومة منها الشدفة نفسها.

٣- وضع الخرائط:

يتيح وضع الخرائط الجينية إعادة تركيب اتصال «دنا» كل صبغي من الصبغيات. ويتم ترتيب الشدف عبر تتاليات «دنوية» معروفة التوضع وتكون بمثابة شاخصات. وعندما يكون لعدة شدف شاخصة مشتركة، يستنتج من ذلك أنها قابلة الاسترجاع، أي يمكن تحديد مواضعها بعضها بالنسبة للبعض الآخر. وهذه العمليات الاسترجاعية موجودة لأن الشدف تنحدر من خلايا تعود للفرد نفسه الذي لم يتم تقطيع الـ «دنا» خاصته في المواضع نفسها. ويستمر الاستنساخ ووضع الخرائط بالنسبة لكل شدفة إلى أن يتم الحصول على قطع تحوي كل منها أقل من 3000 قاعدة.

وخيطا هذه الشدف منفصلان (الـ «دنا» مشوه). وتستخدم بعد ذلك، من أجل السلسلة، خاصية القواعد في التزاوج، حيث الأدينين هو مكمل (متمم) الثيمين، والكوانين هو مكمل السيتوزين.

٤- السلسلة:

تتطلب السلسلة خمسة عناصر، شدفة الـ «دنا» المشوهة، ونوويدات معزولة، ونوويدات انتهائية تألقية، وأنزيم يسمى «بوليميراز»، وطعم (ذخير). والطعم هو خيط «دنوي» قصير مكمل لطرف الشدفة (طرف تم إنجاز سلسلته مسبقاً).

ويبدأ من هذا الطعم، يأخذ البوليميراز بتركيب نسخة من الشدفة بواسطة نوويدات معزولة. وينقطع عند إدخال النوويدات الانتهائية. بهذه الطريقة، تنتهي النسخة بنوويد متألق.

وبعد إنجاز العديد من النسخ المقطعة كل منها صدفوياً، ينتهي الأمر بالحصول على كل النسخ الجزئية الممكنة. توضع هذه النسخ بعد ذلك دون ترتيب في مدخل ممر شعري capillaire مليء بالجليد المسامي. وبتأثير تيار كهربائي، تهاجر النسخ عبر الجليد، بهذه السرعة أو تلك وفقاً لحجمها (الرحلان الكهربائي). يمكن بذلك فصل النسخ التي لاتختلف إلا عن نوويد.

٥- التحليل المعلوماتي:

تقارن تتاليات الشدف الصغيرة

بهدف تحديد عمليات استرجاعها. وبذلك يعاد تركيب التتالي الكامل للشدف الكبيرة، ثم تتالي الـ«دنا» لكل صبغي.

وخلال الهجرة، يتحقق جهاز ضوئي من كل نوويد انتهائي من خلال طبيعة تألقه. ويدل تعاقبها على تتالي الشدفة المدروسة.

وكانت الطريقة التي سار عليها «كريغ فنتر» سريعة النتائج جداً: تجنب وضع الخرائط وقطع الـ«دنا» مباشرة إلى شدف صغيرة. مع ذلك، صادف صعوبة من نوع خاص: كتلة الحسابات الضرورية الهائلة لترتيب جميع هذه الشدف الصغيرة من أجل إعادة وصل الـ«دنا».

الجينات، لماذا؟

بعد تحديد مواضع جميع جيناتنا على الصبغيات، يبقى الكشف عن وظيفة كل منها والتآثر القائم بينها، كيف سيتم ذلك؟

تنظيم فهرس كامل لجيناتنا هو أشبه بوجود قطع جهاز تلفزيون منفصلة بين أيدينا دون أن نعرف كيف نجمعها. ولنفهم كيف يعمل هذا الجهاز، يجب أن نعرف وظيفة كل قطعة وتآثراتها Interactions مع الأخرى. الشيء نفسه بالنسبة للبدن الحي: يجب أن نعرف وظيفة وتآثرات الجينات إذا شئنا الطموح يوماً إلى فهم ما يكون مخلوقاً حيًا - والتوصل، بكثير من المهارة، إلى إعادة تصحيح هذه الوظيفة عندما تكون معيبة.

ما العمل لاكتشاف وظيفة جين بعد الحصول على تتاليها[3].الأمر الأكثر منطقية هو التعرف إلى الخلايا التي تستخدمها. ذلك لأنه إذا كانت كل الخلايا تحوي مجمل جينات البدن، فإن كلا منها لا يعبر[4] عن الجينات التي تحتاجها الخلية في الوقت المطلوب. فمثلاً، كل خلايانا لديها جينات الكازئين (بروتينات الحليب)، لكن خلايا الغدد الثديية وحدها تنتج الكازئينات عندما تتلقى الإشارة الهرمونية المناسبة.

عندما تعبر الخلية عن جين، تقلب (تنتسخ) القسم «الدنوي» من هذا الجين إلى «رنا» RNA (جزيء مختلف قليلاً عن الـ«دنا» لكنه يحتفظ بطبيعة المعلومة). ويتخلص هذا الـ«رنا» بعد ذلك من شدفه الزائدة (التي تحمل معلومة لا مغزى لها) كي تتحول إلى «رنا» مرسال RNA messager يخرج من النواة كي يترجم إلى بروتين. بعبارة أخرى، تستخدم الخلية تسلسل «التعليمات التركيبية» المسجلة في الـ«رنا» لإنجاز تعاقب العناصر - الأحماض الأمينية - التي تتركب منها البروتينات.

٣- تتال sequence: تعاقب أو تسلسل العناصر (النوويدات) التي تتركب منها. «النص».
٤- يقال إن الخلية تعبر عن جين عندما تصنع البروتين الذي يتوافق وهذا الجين. «النص».

يمكن إذن استخلاص تركيب البروتينات من تحليل الدرنا»، دون ضرورة إلى عزلها كيميائيا - عملية صعبة.

إذن، تقوم إحدى الطرق المتبعة جداً في علم الأحياء الجزيئي على تحليل أحماض الدرناء المراسيل المعبر عنها في مختلف الأنسجة، أو على مقارنة هذا التعبير في نسيج سوي ما وفي نسيج مريض. ويمكن أن يعطي ذلك دليلاً على دور البروتين؛ لأنه إذا لم يجد البروتين تعبيره إلا في نمط واحد من الأنسجة فإنه يمكن الافتراض بأن وظيفته مرتبطة بوظيفة هذا النسيج.

عمل طويل يتطلب التحقق والتدقيق،

وعلى نحو مواز، سيرتكز الباحثون إلى تشابهات محتملة مع بروتينات أخرى معروفة الوظيفة. وبهذه الطريقة، سيعرفون على الأقل إن كان البروتين يتدخل بالأخرى في الغشاء الخلوي أو فيما إذا كان يساهم في إطلاق تعبير الجينات في النواة أو أيضاً إذا كان له نشاط إنزيمي.

أخيراً، إذا كان تلف هذا البروتين يحدث خللا مرضيًّا، سيمكن تحديد وظيفته بمقارنته مع مكافئه المنحدر من نسيج سليم.

ولتحليل البروتين من وجهة نظر بيوكيميائية، ينقل جينه إلى حي مجهري micro - organisme (خميرة أو جرثومة) يقوم بإنتاج البروتين في مستنبت. وبذلك، يتم الحصول ليس فقط على البروتين بكميات كبيرة بل سيمكن أيضاً ملاحظة تاثره مع بروتينات أخرى معبر عنها في الحي المجهري. مع ذلك، لا تتصرف البروتينات المنتجة بهذه الشروط تماماً كالبروتينات المنتجة في الجسم الحي in vivo، خصوصاً لأنها تكتسب خلال سيرورة نضجها الخلوي تشكلاً يحدد جزءاً كبيراً من نشاطها.

يلزم إذن إمكان التحقق مما يحدث في الجسم الحي بدقة. الطريقة موجودة: تستند إلى التجريب الحيواني، خصوصاً عن الفأر القريب وراثيًّا من الإنسان، كمجمل الثدييات. تقوم الطريقة على تطفير أو تخريب الجين المدروس عند فأر المختبر أملاً في أن يتمخض تلف الجين أو كبته عن تاثير على نمو أو فيزيولوجية الحيوان - وهو مايكشف بعد ذلك عن وظيفة البروتين.

لكن الطريقة غالباً ماتحتفظ بمفاجآت: يحدث الا يتمخض تعطيل الجين، وبالتالي كبت البروتين، عن أية نتيجة، دون التمكن من معرفة عامل المعاوضة الذي قد يتدخل لإصلاح العجز. وعند حدوث نتيجة، لاتدل دائماً بشكل مباشر على وظيفة البروتين نفسه بل على خلل منظومة تآثر معقدة بين منتج هذا الجين وبروتينات أخرى...

رهان القرن الحادي والعشرين:

تحليل الجينات، وبالتالي البروتينات، هو بالتأكيد الرهان الأساسي للقرن الحادي والعشرين. ويبحث هذا التحليل بنشاط عن نماذج حيوانية يمكن أن تتيح إنجاز تجارب أسرع مما هي مع فأر المختبر. ويسعى أيضاً لإيجاد طرائق تحليل للبروتينات على نطاق واسع بنمنمة الأدوات المختبرية من أجل تقليص كميات المتفاعلات reactifs اللازمة. أما المشكلة التي تصطدم بها الشركات المتخصصة في الجينوميات فهي أنه كي تستطيع معرفة الدور الطبيعي أو الباثولوجي لجين من الجينات والبروتين المرتبط به، عليها الإلمام بالفيزيولوجيا، هذا الاختصاص الذي تم إهماله في صالح علم الأحياء الجزيئي. إلا أن هذا العلم هو الوحيد القادر على الدمج بين معطيات الجينوميات والمعارف حول عمل البدن في كليته.

وانطلاقاً من وعيها بهذه الضرورة، اقترحت جامعة «باريس - سود» والمعهد الوطني للصحة والدراسات والبحوث الطبية وضع برنامج يشتمل على وسائل استقصاء فيزيولوجي ويستند إلى مقاربة متعددة الاختصاصات قادرة على إيضاح دور الجينات في سياقها والمساهمة في فهم بدننا فهماً دقيقاً.

وفي هذا الميدان، كانت المجابهة قد بدأت بين القطاعات العامة والخاصة منذ وقت سابق. وتنوي شركة «سليرا جينوميكس» الخاصة إطلاق برنامج واسع حول البروتينات. وكالكثير من شركات الجينوميات الأخرى، تهتم «سليرا جينوميكس» أساساً بثلاث مرضيات: البدانة، والسرطان، والأمراض الوعائية القلبية. ولدى الشركة مليار دولار لمشروعها الجديد. من جانبهما، يسعى المعهد الأمريكي للصحة و«سنتر سانجر» (كمبردج/ بريطانيا) إلى تنسيق التمويل الدولي لدراسة بنى البروتينات. ويعول الباحثون على معرفة هذه البنى من أجل تحديد الوظائف البروتينية.

نحو الطب الفردي

مامدى الانقلاب الذي سيحدثه علم الوراثة في الطب؟ هل سيتيح لنا التعرف إلى الجينات التي تتدخل في الأمراض إمكان تجنب حدوثها؟.

في كل أسبوع، تنشر الصحافة الطبية اكتشاف جين يتدخل بهذا القدر أو ذاك في مرض كنا نجهل سببه - أو كنا نعتقد أننا نعرفه جيداً. لم يعد هنالك ميدان صحي خارج نفوذ الجينات. وقد لوحظ، حتى بالنسبة للأمراض الخمجية، أن بعض الجينات تقوي الاستعداد أو المقاومة حيال هذه الجرثومة أو ذاك

الفيروس. وينطبق ذلك على المرض العقلي، لأن الكثير من الدراسات تدل على وجود مركب وراثي في الفصام أو الاكتئاب.

ماهدى الانقلاب الذي سيحدثه علم الوراثة في الطب؟ هل ستتيح معرفة الجينات التي تتدخل في أحد الأمراض علاجه بشكل أفضل، إن لم نقل تجنبه؟ هل سنتكهن من هم الذين سيمرضون وماهو المرض الذي سيعانون منه؟ هل سيصبح الطب وقائياً بالفعل، فيصف لكل أدويته وأسلوب الحياة الذي سيؤخر حدوث الأمراض التي تؤهبه لها جيناته؟

موقف الطب ليس هو نفسه، إذ يختلف باختلاف الأمراض، وفقاً لما هي وحيدة الجين (أي الناجمة عن طفرات جين واحد) أو متعددة العوامل (وراثية وبيئية في آن واحد).

تعرف اليوم جينات 835 مرضاً وحيد الجين من بين الـ 3200 علة من هذا النمط المكتشفة اليوم وهذه الأمراض، المعيقة بهذا القدر أو ذاك، هي في الغالبية العظمى من الحالات مستعصية. هل ستساعد دراسة الجينات على إيجاد العلاجات المطلوبة؟ ذلك هو أمل كل أولئك الذين دعموا مشاريع الجينوم- الجهود التي لم تتوج بعد بعلاج فعال، رغم الإلمام بطريقة العمل، من حيث المبدأ على الأقل.

في الواقع، يدل تتالي الجين على تسلسل العناصر التي يتألف منها البروتين المعيب، المسؤول عن المرض. يجب أولاً تحديد الدور البيولوجي لهذا البروتين والنتائج المترتبة على تلفه. تبقى بعد ذلك إعادته إلى وظيفته السوية. تلك هي المهمة، لكن التنفيذ ليس بهذه البساطة. وهكذا، فإن جين رقص هنتنغتن[٥]، هذا التنكس العصبي المميت في سن الرشد، معروف منذ ثمان سنوات، لكن وظيفة البروتين الذي يحدده غير مفهومة بوضوح حتى الآن. إلا أن الأمورأفضل تطوراً بقليل في اعتلال دشين العضلي myopathie de Duchenne. كان جين هذا التنكس العضلي، الذي يصيب طفلاً ذكراً من كل 3500 طفل، قد اكتشف عام 1986، ومعروفة جيداً وظيفته الآن. لكن شفاء المرضى متعذر اليوم.

لقد قدر الاختصاصيون أن الاستراتيجية الأفضل ربما كانت تتمثل في مهاجمة السبب الأول لهذا المرض مباشرة، أي الجين نفسه، ذلك هو مبدأ العلاجات الجينية: تصحيح الشذوذ عن طريق جين سليم. وتعود أولى المحاولات في هذا الميدان، التي هوجمت بعنف في حينه نظراً لما افتقرت إليه من تدابير الحيطة

٥- رقص هنتنغتن: داء يتميز بحركات لا إرادية سريعة تشبه النفضة يصعب السيطرة عليها وإيقافها بسبب اضطراب في وظيفة بعض النوى الدماغية. «المترجم»

والأخلاق، إلى عام 1980، عندما بدأ الأمريكي «مارتن كلين» بإصلاح الشذوذ الوراثي عن مريضين مصابين بالتلاسيمية[٦]، مرض في الدم شائع جداً في حوض البحر الأبيض المتوسط. منذئذ، تطورت التقنيات، وكرس العديد من الباحثين أعمالهم للعلاجات الجينية، دون أي نجاح حتى اليوم.

ليس قبل عشر أو خمس عشرة سنة:

هل في ذلك مايبرر الاستغناء عن العلاج الجيني؟ في العام 1999، دفعت وفاة مريض عولج بهذه الطريقة في الولايات المتحدة الباحثين إلى المزيد من الحذر. مع ذلك، تمت برمجة العديد من التجارب السريرية. ويبقى الأمل كبيراً. غير أن الاختصاصيين ليسوا متوهمين حول النجاح القادم للعلاج الجيني. ويرى «ف.كولينز»، مدير البرنامج الأمريكي «هيومان جينوم بروجكت» (مشروع الجينوم البشري) أن هذه المقاربة لن تتطور قبل عشر إلى خمس عشرة سنة.

بالانتظار، ماالعمل؟ عند انتقال مرض وحيد الجين في إحدى الأسر، يوصي الأطباء باختبار قبل ولادي (في حال وجوده) لخلايا الجنين المأخوذة داخل الرحم أو أيضاً بالتشخيص قبل الغرس preimplantoire لخلية مضغية شكلت في الزجاج (في أنابيب الاختبار). يمكن بهذا الشكل تحديد ماإذا كان الطفل القادم سيكون مصاباً بالمرض أم لا. ويستطيع الأبوان عندئذ اختيار وقف الحمل أو عدم غرس سوى المضغ الخالية من الطفرة.

للأسف، هذه الاختبارات- المتطورة إلى حد بعيد منذ وقت مضى بالنسبة للأمراض وحيدة الجين الأوخم والأكثر شيوعاً- والأمل الموضوع في العلاجات الجينية، تركت مؤثرات سلبية على البحوث المتعلقة بابتكار أدوية جديدة. والوضع هو أسوأ بالنسبة للأمراض الوراثية النادرة جداً، التي تكاد تفتقر لأي بحث طبي ولأية اختبارات جينية.

يحتج «س. أيميه»، اختصاصي «الدنا» والأمراض النادرة في المعهد الوطني للصحة والدراسات والبحوث الطبية / باريس:

«لايرى القطاع الخاص في هذه الاختبارات أية سوق محتملة، أما باحثو القطاع العام، المنشغلون تماماً بعقودهم مع القطاع الخاص، فلا يجدون وقتاً يكرسونه لها».

لقد أصبح الطب متقدماً جداً على

٦- التلاسيمية thalassemie: شكل وراثي من أشكال فقر الدم الانحلالي ينتج عن خلل في تركيب الخضاب. (المترجم).

صعيد التكهن في حالة الأمراض وحيدة الجين، المعروف جينها، كما أنه قادر، باعتمادية كبيرة، على قول إن كان الفرد سيمرض أو لا، حتى منذ المرحلة المضغية. لكن الأمر مختلف مع المرضيات المسماة متعددة العوامل multifactorielles. وإذا أمكن لاختلافات جين أو عدة جينات أن تؤهب أفراداً للمعاناة من مرض ما ذات يوم، فلا شيء يحدد بدقة من هو الذي سيمرض من بين حاملي هذه الاختلافات.

رغم الحماس الذي تبديه وسائل الإعلام والمختبرات التي تسوق الاختبارات الجينية، يبقى الاختصاصيون واضحين: «لن يستطيع التحليل الجيني أبداً أن يقول «أنت ستصاب بسرطان القولون في سن 42 سنة و 3 أشهر»، «على حد عبارة «برتراند جوردان». مع ذلك، معروفة هي الطفرات التي تؤهب لسرطان القولون. إلا أن 10٪ فقط من حاملي هذه الطفرات سيعانون من المرض. وبالعكس، لايستثني المرض على نحو مؤكد أولئك الذين لايحملون هذه الطفرة. إذن، من معرفة الجين، ووظيفته وطفراته الوبيلة إلى التنبؤ بالمرض عند فرد ما، هنالك عالم مجهول من التأثيرات المعقدة التي تحد بشكل هائل من القدرة التكهنية للاختبارات. إن تأثير جين من الجينات يمكن أن يكون في الوقت نفسه إيجابياً وسلبياً. وهكذا فإن المتغير DR2 من جين الجهاز المناعي يزيد الاستعداد للإصابة بتصلب الشرايين الصفيحي مع تقليصه في الوقت نفسه من مخاطر الداء السكري المعتمد على الأنسولين.

وضع علاج لتخلخل العظام:

الوضع هو أكثر غموضاً أيضاً عندما يتمثل السبب في عدة جينات، وتلك هي الحال بشكل خاص مع الداء السكري، والأمراض الوعائية القلبية، والعديد من أشكال السرطان. بالنسبة لهذه الأمراض، من غير المعروف كيف تؤخذ بالحسبان عناصر البيئة، وأسلوب الحياة والجينات وتأثراتها. «أشك جداً في التأكيدات التي تفيد بإمكان قيام طب تكهني predective. إن تأثير جينات الاستعداد ضعيف بشكل عام، ولاتزيد نسبة خطره عن 5 إلى 10٪ مقابل 0,5 إلى 1٪ بين مجموع السكان. وليس مؤكداً استخدام اختبارات الاستعداد الجيني مستقبلاً في الطب التطبيقي، ربما إلا على صعيد الأسر التي تصادف لديها جينات تزيد من مخاطر الخثار (تشكل الخثرة أو وجودها)، التي يمكن تقليصها بعلاج وقائي»، حسب قول «جوزيه فينفول»، رئيس وحدة الوبئيات الوراثية في المعهد الوطني للصحة والدراسات والبحوث الطبية/ باريس.

الشك موجود أيضاً في ميدان الأمراض العقلية. وتؤكد دراسات كثيرة

المركبات الجينية لبعض هذه الأمراض، ولكن رغم جهود العديد من الأطباء النفسانيين، الأمريكيين والكنديين أساساً، فإن إثبات دور الجينات ودور البيئة هنا هو أدنى حظاً بالقياس مع العلل الفيزيولوجية. ويعود السبب الرئيسي إلى أنه يصعب للغاية فصل حدوث مرض عقلي في أسرة ما، حيث يكون شائعاً، عن التأثير «النفسي المنشأ» للوسط الأسري. إذا لم يكن ممكناً انتظار قيام طب تكهني حقيقي، فإن دراسة الأمراض متعددة العوامل تفتح مع ذلك آفاقاً واسعة للبحث عن علاجات جديدة. ذلك لأن معرفة جينات الاستعداد (التعرض) واكتشاف وظائفها يعني التحقق من السيرورات البيولوجية التي تتدخل في المرض. يمكن حينها تصور تحديد الأهداف الدقيقة للأدوية.

في الواقع، تمهد هذه الأعمال لإحداث ثورة في ميدان الطب. لن يعود البحث عن علاجات مرتكزاً إلى التجريب وحده، ولن يقوم فقط على المحاولة والخطأ، تاركاً بذلك مساحة واسعة للحدس أو للصدفة. ستتيح دراسة وظيفة الجينات تبين أسباب المرض والسيرورات البيولوجية المشتركة فيها وتحديد الأهداف العلاجية قبل صياغة استراتيجية للشفاء. الطريق طويلة، والتأثرات معقدة، والأعمال حتى الآن غير متقدمة على نحو يكفي لإعطاء نتائج. «بالكاد بدأت الصناعة الوراثية تهتم بهذه المقاربة»، وفقاً لعبارة «ف. كومبيان»، اختصاصي وراثيات الأمراض الوعائية القلبية.

تقوم الطريقة الأكثر إثارة للحماس على أخذ عينات من نسج الأعضاء المريضة ومقارنة تعبير الجينات في هذه النسج وفي نسج سليمة. يمكن بذلك تحديد البروتينات المعيبة أو السيئة التعبير التي قد تكون مسؤولة عن المرض. ثم يتم البحث عن كيفية إصلاح الوضع بواسطة دواء. هذه المقاربة اتبعتها أكبر المختبرات الصيدلانية. «هكذا، إذا تم التمكن من تحديد البروتينات المسؤولة عن وخامة الاحتشاء، من بين البروتينات التي ينتجها النسيج القلبي خلال الدقائق والساعات التي تعقب الاحتشاء، سيمكننا البحث عن الجزيئات التي تحصر السيرورة الجارية»، وفقاً لقول «ج- ك. مولر»، من مختبرات «سنوفي- سنتيلابو». وبدأت النتائج الأولى لهذه البحوث بالظهور: أعلنت شركة «هيومان جينوم سيانس» الأمريكية عن ابتكار مادة مندبة، عامل نمو يمكن أن يجنب عدم انغلاق الشرايين بعد خضوعها لعمل جراحي لفتحها، وعن وضع علاج لتخلخل العظام أيضاً.

الوقاية من التأثيرات الثانوية للأدوية:

تنطوي الجينوميات أيضاً على فائدة

مباشرة في الصيدلة. في الواقع، يتباين التحسس بالمستحضرات السامة وفقاً للجانب الوراثي عند الأشخاص. فمثلاً، لدى المدخنين الذين يحملون بعض متغيرات جين الاستقلاب المسمى CYP1A1 نزوع أقوى نحو تطوير سرطان الرئة. كما أن سمية وفعالية دواء ما يمكن أن تتغير وفقاً للجانب الوراثي عند المريض. وقد تتيح معرفة الاختلافات الجينية المسؤولة عن التأثيرات غير المرغوبة تجنب عدد كبير من الحوادث الدوائية المحزنة التي تحصد آلاف الضحايا كل عام. «نسعى للعمل بطريقة يمكن فيها، حتى قبل التجارب السريرية، تحديد التأثيرات المؤذية بين جزيء جديد، علاجي كهونا، والبدن»، على حد عبارة «ج-ك. مولر».

سنشهد أيضاً تطور اختبارات جينية تهدف إلى ضبط معايرة بعض الأدوية. وتسوق شركة «أفيمتريكس» منذ وقت مضى اختباراً يحدد إذا كان المرضى يستقبلون سريعاً أو لا دواءهم المضاد للسرطان. وسيتلقى «المستقبلون البطيئون» جرعات أضعف بهدف الحد من التأثيرات السمية للمستحضر الدوائي الذي يبقى طويلاً في دورتهم الدموية قبل تداركه.

تفتح هذه الاختبارات أيضاً أمام المختبرات الصيدلانية إمكان استئناف الأعمال حول مستحضرات سابقة أهملت بسبب تأثيراتها الثانوية. وقد تستعيد هذه الجزيئات مفعولاً أفضل إذا تم التوصل إلى تحديد المرضى الذين يتحملونها جيداً.

أدوية جديدة، واختبارات تأهب، وفهم وثيق للسيرورات المرضية... هل سيغدو طب المستقبل علمياً بالفعل أخيراً؟ هل سيسلك طريق العلم؟ أياً كانت علميته، لن يستطيع الطب الاستغناء عن حدس الأشخاص المجربين القادرين على اتخاذ القرار المناسب في الوقت الملائم تسعفهم في ذلك منظومات خبيرة ومجموعة مذهلة من الاختبارات. هل سنشهد مستقبلاً ظهور طب تكهني كلي الوجود يستند إلى معطيات جينية من أجل أن يملي علينا أساليب حياتنا في أدق تفاصيلها؟ قد يقلقنا ذلك. كيف سننشئ أبناءنا عندما يعرض علينا طبيب الأطفال لائحة تضم استعداداتهم الوراثية العديدة؟ ملامح الجدل بدأت ترتسم في الأفق.

المصدر:

Science & vie- Juin 2000

«العلم والحياة» الفرنسية- حزيران 2000.

استراتيجية التربية والتعليم في الوطن العربي على أعتاب القرن الحادي والعشرين «واقع وآفاق»

أنس حبيب ❖

واقع التربية والتعليم في الوطن العربي

طرأ على الأسرة العربية تغيرات خطيرة لم يرصدها الباحثون والتربويون في العالم العربي، إذ اكتفى معظم التربويين بالطرح النظري لمعالجة المشكلات التي تعيشها الأسرة العربية، الأمر الذي غيَّب الدور الفعلي والعملي المتجسد بإجراء الدراسات والبحوث الميدانية للوقوف على حقيقة هذه المشكلات. وعلى ضوء النتائج يتم وضع الخطوات المناسبة والملائمة للحدّ من هذه المشكلات، ولنا في افتقار مكتبتنا للبحوث والدراسات الميدانية التربوية أكبر دليل على ذلك.

❖ أنس حبيب باحث من سورية، عضو جمعية تنظيم الأسرة، يهتم بالدراسات التربوية والاجتماعية.

أولاً: واقع الأسرة العربية:

إن الأسرة العربية في الوقت الراهن تعاني من تدهور جوهري في بنية التوازن التربوي المتجسد في اختلال القيم والمبادىء وسيادة القيم المادية، فعلى الرغم من شهرتها الماضية في إعداد وتربية الأبناء والبنات لأدوارهما الاجتماعية الأسرية المقبلة.. فهي لم تعد معنيَّة في الوقت الحاضر للأسف بهذا الأمر كثيراً، نظراً لأسباب عدة أهمها:

أولاً - عدم امتلاك الأب والأم للوقت والتركيز الكافيين لزرع المواصفات الأبوية الزوجية أو الأمومة الحانية في أبنائهما، بسبب ضياع الجهد في توفير الحاجات اليومية للأسرة.. وفي تعليمهم المدرسي باعتباره الأداة لضمان مستقبلهم العملي[1].. الأمر الذي يفتح مجالاً آخر أمام الطفل لاستقاء القيم والمبادىء التربوية من مصدر مغر آخر هو «التلفزيون» بتقنياته المميزة وألوانه الزاهية، والذي لا يكاد يخلو منه منزل عربي. حتى أن أكثر التربويين يعدُّون هذا الجهاز هو المصدر الرئيس الذي يساهم في تشرُّب الطفل للأفكار والقيم ويشارك الأبوين في تربية أبنائهم، وأشاروا إلى الخطر الجسيم الذي يمكن أن يحدثه هذا الجهاز من تناقض في القيم والأفكار التي يتلقاها الطفل من أبويه.

ثانياً- إن الأسرة العربية في حالة توفر وقت الفراغ لديها وعدم معاناتها الاقتصادية والاجتماعية قد غيَّرت كما يبدو من أفضلياتها الحياتية، حيث لم تعد - كالماضي- تعدُّ الأطفال محور حياتها اليومية، ولا تُنشئهم على مبادىء الخير والصلاح وأدوار المستقبل الوظيفية والأسرية والاجتماعية والإنسانية عمومًا، كطموحات تسعى إلى تحقيقها فيهم كل لحظة. إذ نراها غارقة في قتل أوقات فراغها بالمواد الاستهلاكية التي تأتي من الغرب «وسائل الإعلام، الفيديو» أو الجلوس في المقاهي والنوادي، فكيف يتوفر لمثل هذه الأسرة الجاهلة ميولاً وسلوكًا التركيز والوقت لتربية أطفالها على قيم اجتماعية تنتظرهم.[2]

وقد طرح «س. هـ. وادينغتسون» فرضية بهذا الشأن تقول: بأن أحد عناصر التطور البشري، وهو العنصر الذي يتيح الانتقاء، ينجم عن قدرة الطفل البشري على تطبيق معايير الخير والشر ليشكل أحد آثار تبعيته لآبائه الذين يحترمهم

(١) حمدان، د. محمد زياد : أزمة التربية في البلدان النامية، دار التربية الحديثة، عمان، الأردن، ١٩٩٢م، ص ١٩١.

(٢) حمدان، د. محمد زياد : أزمة التربية في البلدان النامية، ص ١٩١.

ويخشاهم ويحبهم في آن واحد، والذين لهم عليه السلطان. إلاَّ أنه لم يعد باستطاعة الآباء اليوم أن يقدموا لأبنائهم قواعد إلزامية في الأخلاق بنفس الثقة [٣] نتيجة الضغوط والمؤثرات التي أصبحت واقعاً ملموساً تساهم في صياغة قيم ومبادىء الطفل ووسائل إعلام مرئية ومسموعة إضافة إلى عدم التزام الأبوين بالمبادىء والقيم التي يحاولون تشريبها للطفل.

هل تنتظر الأسرة مقابلاً من أبنائها إذا علمتهم؟

ثالثاً - أنانية الأسرة العربية أحياناً: إن الأسرة العربية هذه الأيام لا ترغب «ببساطة شديدة» في بذل جهد مالي أو زمني أو سلوكي بهذا المجال، وإن ما يسمّه المرء من بعض الأسر مثل «بكرة يكبر أو تكبر ويتعلم أو تتعلم» أو « بكرة تتعلم عند زوجها» أو « بكرة زوجها بيدفع ويوفّر علينا» هي أمثلة مؤسفة لهذه العينة من الأسر غير الصالحة، مهما تظاهرت بوسائل الحضارة المادية التي لا تُغني أو تعوض سلوكها «المزري» تجاه أبنائها في شيء على الإطلاق.[٤]

رابعاً - تربية الأسرة للطفل كقيمة اقتصادية: تربي الأسرة الطفل كقيمة اقتصادية له في المستقبل. تبدو هذه القيمة واضحة عند رشده وعمله، كعالم أو مبتكر أو موظف أو عامل.. الخ فيسدّون به عوزهم وحاجاتهم الفطرية اليومية، وتركز الأسرة لدرجة كبيرة في تربيتها للطفل على تحقيق هذه القيمة لسببين رئيسيين:

١- حتى ينفع نفسه، كما يسمع عادةً، ولا يكون بذلك عالةً على أهله أو عائلته أو مجتمعه الذين يعانون في الأصل من ضائقات اقتصادية لا حدود لها.

٢-حتى يُعينَ أسرته اقتصادياً خاصةً أباه وأمه ثم أخوته، ويعتبر هذا العامل من أكثر الاعتبارات التي تدخل في الحسابات الأسرية، نظراً للفوائد المالية وعدم توفر الأمن الاقتصادي لكل من الفرد والأسرة والمجتمع[٥].

الخلاصة: إن التربية الأسرية في العالم العربي تواجه أزمةً في تنميتها للطفل كقيمة أُسريَّة. إذ نلاحظ في **الحالة الأولى** - حيث الأسرة مقهورة - أن الأزمة تبدو إجبارية، لا تملك الأسرة خياراً في رفضها أو القدرة على التخلص منها. إنها موجودة بوجود الأسرة نفسها في الحياة!؟

(٣) ميد، مارغريت: الثقافة والالتزام، ترجمة خير الدين عبد الصمد، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، ١٩٧٦م، ص ١٠٠.
(٤) حمدان، د. محمد زياد : أزمة التربية في البلدان النامية، ص ١٩٢.
(٥) حمدان، د. محمد زياد : أزمة التربية في البلدان النامية، ص ١٨٣.

أما الحالتان الثانية والثالثة للتربية الأسرية حيث الأسرة جاهلة أو أنانية: فإن الأسرة نفسها هي العامل الرئيسي في تطوير هذه الأزمة، وهي بهذا لا تتسبب فقط في ضعف أو تأخر أو معاناة أبنائها بالمستقبل، بل أيضًا في تخريب البناء الاجتماعي وتقهقر القيم والمبادىء والمهارات الأسرية[٦].

أما الحالة الرابعة: فنجد أن الأسرة تربي الطفل على القيم الاقتصادية، فتربط دوره المقبل في الحياة بالمادة والعوائد المادية.. الأمر الذي يُنقص أحياناً من إنسانيته وقدرته الشخصية نظراً لكون الفرد يبدو مشروطًا بالراتب الذي يتحصل عليه، أو المبالغ التي يمتلكها «بالتغاضي - للأسف - أحيانًا عن شرعية المصادر التي يجني منها المال»، أو التجارة أو الصناعة التي يريدها.. دون الالتفات كثيراً للمواصفات الشخصية الأخرى كالتفوق في المعرفة والعلم والخُلقُ السوي، وحكمة الرأي، والمركز الاجتماعي أو الإداري أو القانوني أو الوطني الذي يقوم به.

السلطة التربوية للأهل على الطفل سلطة فوقية؟

من هنالاحظ أنَّ التربية الأسرية في عالمنا العربي تعاني ليس فقط من أزمة تربيتها للطفل وتركيزها على قيم دنيا تخصها كما سبق، بل عن عدم تربيتها له وتطويره كقيمة هامة لبقاء واستمرار المجتمع الذي تنتمي إليه، وبالتالي نشاهد البيت العربي يفتقد دوره التربوي شيئًا فشيئًا، والذي من المفروض أن يقوم به نحو الأبناء الذين يتهيَّأون لأن يكونوا أفراداً إنسانيين يصنعون المستقبل. نتيجة لما تقدم نجد أن الوالدين فقدا تلك السلطة التربوية القديمة التي تجعل من الوالد بالذات «المعلم الأكبر» فانتقل دور الوالد إلى المعلّم في المدرسة واشتدت الوطأة على المدرسة وطُلِبَ منها أن تقوم بدور التربية ودور التعليم[٧] فهل كانت المدرسة العربية أهلاً لذلك؟

المدارس العربية.. إلى أين؟

ثانياً- واقع المدارس العربية:

إن المدارس هي المؤسسة التي أنشأها المجتمع لتحافظ على ثقافة الأجيال السالفة، وتنقلها إلى الأجيال الطالعة، فإذا هي تعاونت مع سائر المؤسسات الاجتماعية، ونهجت طريق التجدّد، فإنها لا تكتفي بنقل التراث الثقافي والاحتفاظ به، بل تحاول أن تُعززه

(٦) حمدان، د. محمد زياد : أزمة التربية في البلدان النامية، ص ١٩٢.
(٧) حمدان، د. محمد زياد : أزمة التربية في البلدان النامية، ص ١٨٤.

وتُصلح المجتمع الذي أنشأها لخدمته[٨].
إنَّ الطفل العربي لا يكاد يبلغ المدرسة ويستقر فيها أيامًا حتى يشعر أنَّ أمامه غاية يجب أن يبلغها، هي أن يؤدي الامتحان وينجح فيه، يشعر بهذا في المدرسة من معلمه وأترابه، ويشعر بهذا في البيت من أبويه اللذين يجهلان من أمور التعليم كل شيء إلاَّ أنه ينتهي إلى الامتحان.

الامتحان رعبٌ في عيون الطالب

الأصل في الامتحان أنه وسيلة لا غاية. وهو مقياس تعتمد عليه الدولة لتجيز للشاب /للشابة أن ينتقل /تنتقل من طور إلى طور من أطوار التعليم وهو مستعدٌ /هي مستعدة لهذا الإنتقال استعداداً صحيحًا، أو مقاربًا - هذا هو الأصل - ولكن أخلاقنا التعليمية جرت على ما يناقض هذه العادة أشدَّ المناقضة، ففهمنا الامتحان على أنه غاية لا وسيلة، وأجرينا أمور التعليم كلها على هذا الفهم الخاطىء، وأذعْنا ذلك في نفوس الصبية والشباب، وفي نفوس الأُسر، حتى أصبح ذلك جزءاً من عقليتنا، وأصلاً من أصول تصورنا للأشياء وحُكمنا عليها.

إن الصبي الذي ينشأ على اعتبار الوسائل غايات، والغايات وسائل يفهم الأشياء فهمًا مقلوبًا، ويحكم عليها حكمًا معكوسًا؟!.

فهل سيفهم هذا الصبي بعد كل ذلك أمور الحياة فهمًا صحيحًا، ويحكم عليها حكمًا مستقيمًا؟!.

كلاَّ لأنَّ اللّه لم يجعل لرجل قلبين في جوفه ولا عقلين في رأسه، وإنما جعل له قلبًا واحدًا وعقلاً واحدًا. فإذا أفسدت المدرسة هذا العقل وذلك القلب فقد أفسدت التلميذ كله، وقضت عليه بأنْ يفكر تفكيرًا معوجًا وأن يشعر شعورًا مختلطًا، وأن يسير في الحياة مسيرة ملائمة لهذا الاختلاط، وذلك الاعوجاج.[٩]

إن معارف ناقصة تكفي التلميذ ليتكلم في الامتحان عن التفاعل الكيماوي، لكنها لا تسمح له بإجراء هذا التفاعل.[١٠]

روتينية في أداء وظيفة التعليم

إن نظامنا التعليمي القائم على التلقين والاستظهار والتكرار دون التحليل والربط والاستنتاج يُحمّلُ المدرسة مسؤولية

(٨) شهلا، جورج - حريلي، عبد السميع- حنانيا، ألماس شهلا: الوعي التربوي ومستقبل البلاد العربية، دار العلم للملايين، الطبعة الرابعة، بيروت، ١٩٧٨ م، ص ٣١٠.
(٩) حسين، طه: مستقبل الثقافة في مصر، مطبعة التعارف ومكتبتها بمصر، بدون تاريخ الطبع، ص ٢٠٥ وما بعدها.
(١٠) د. روستان، الثقافة والمهنة، تعريب د. إبراهيم الكيلاني، مجلة المعرفة، العدد ١٢، شباط ١٩٦٣ م، دمشق، ص ٩١.

تدني نسبة القراءة، ومسؤولية كساد سوق الكتاب في العالم العربي.

إن نظمنا التعليمية أدنى من أن تتسم بسمة الركود، وإذا ما أريد لها أن تتحرك فلا تفعل أكثر من التقليد [11]. فالقيمة الأصلية لوسيلة من وسائل الثقافة، لا تقاس بالتحقيق، بكمية المعلومات التي تقدمها للفكر، بل تقوم هذه القيمة، قبل كل شيء على نوعية التعمق الشخصي، وعلى مجال العمل الذي تمنحه هذه الأداة للكائن في سبيل الجهد الشخصي الذي سيضطر إلى بذله.

ذلك أن تَذَوُّقَ الثقافة ليس أمراً فطريًا، فعلى التربية المدرسية والتربية العائلية، والواحدة تكمل الأخرى وترهفها، يقوم عبء إثارة هذا الذوق وتثبيت أسس الثقافة[12].

إنَّ هذا يعني أن تُجْتَازَ مرحلة «التلقين»[13] والتي تعني نقل المعلومات الجاهزة من المعلم إلى المتعلم «إلى مرحلة «التَّعلُّم» المتمثلة بالتفاعل الحي بين بيئة المتعلم الداخلية، وبيئة التَّعلُّم الخارجية بأبعادها المختلفة. فتبدأ من إعادة تنظيم وتلخيص وتنسيق رصيد التلاميذ من المعلومات والخبرات، وبلورتها والانطلاق منها إلى آفاق المعرفة الجديدة بالكلمة والصورة والحركة، بالفكرة والوسيلة وبمختلف وسائل التعبير والتفاعل مع بيئة الفرد الداخلية وبيئة المدرسة وبيئة المجتمع.

(١١) محمود، د. حسين: جوانب من إشكالية الثقافة العربية/ الواقع والطموح/، مجلة المعرفة، العدد ٣٥٢ كانون الثاني ١٩٩٢ م، دمشق، ص ٧٣

(١٢) هوغيه، جان: هل هناك ثقافة حديثة، ترجمة جورج سالم، مجلة المعرفة، العدد ٣١، السنة الثالثة، أيلول ١٩٦٤م، دمشق، ص ٢٤.

(١٣) هناك دراسات عدة حول ظاهرة التلقين وسلبيتها في المجتمع الأوروبي والأمريكي نذكر منها:

- دراسة ل (أرنو بالك): حول التفاعل في الفصل الدراسي، إذ وجد أن ٣٠،٦٠٪ من الوقت في الفصل المدرسي يمضي في أقوال تتضمن حقائق وشرح من قبل المدرّس.
- دراسة ل (فلاندرز) ١٩٦٥م: توصل فيها إلى أنه يمكن تلخيص التفاعل في الفصل الدراسي إلى ما أسماه بقاعدة الثلثين، ثلثان من الوقت شخص يتكلم، ثلثان من الكلام يقوم به المدرّس الذي ينقد، أو يعطي توجيهات، أو يمد الطالب بالمعلومات.
- دراسة ل (جالجر وأشنر) ١٩٩٣م: وجد أن مستوى التفكير لا يكاد يتعدى مستوى التذكر الإدراكي، والذي لا يسأل فيه الطالب إلاّ عن تحصيل المعلومات، وترديدها بنفس الطريقة، ووجد أيضاً أن التفاعل بين المدرّس والطلبة قليل نسبياً في الفصول التي خضعت لدراستهم الميدانية.

لمزيد من التفصيل: راجع كتاب د. أحمد علي الفنيش. التربية الاستقصائية.

إنَّ المدرسة ليست مجرد مركز للنمو العقلي وحده، أو التكيّف العاطفي وحده، بل لتكوين الإنسان المتكامل المتوازن، والتلميذ في مثل هذه المدرسة ليس مُستقبلاً سلبيًا للمعلومات بل مُنتجًا للمعرفة، وهو ليس جهاز استقبال بل صانع معاني ومفاهيم، وهذا يعني أنَّ المدرسة ليست مجرد بيئة تمدُّ الطلبة بمعانٍ مقننة، ولكنها بيئة تساعدهم على تحسين قدراتهم في صنع المعاني الجديدة.(١٤)

إنَّ وجهة النظر التي يدعو إليها المربون الآن هي أنَّه: آن الأوان لمعالجة المعرفة البشرية المتراكمة معالجةً فيها تمييز وفرز، ونقد وتحليل وتعليل، وبالتالي يجب أن يتجه اهتمامنا إلى «كيف يتعلم الطالب» وليس «ماذا يتعلم الطالب».(١٥)

إذاً يجب أن نعترف بحقيقة مؤداها: أن ليست هناك مواهب تنبت كالفطر، لاتحتاج إلى رعاية وصقل ودربة. والعبقرية نفسها- كما يبين علماء النفس اليوم- بحاجة إلى تعهد ومراس.

فمن العدم لا ينتج إلاَّ العدم، والثقافة بناءٌ متراكم، لا يستطيع أن يضيف إليه إلاَّ من جاز سُلَّمَهُ ورقي فوقه.(١٦)

ثالثاً - التعليم العالي في العالم العربي

يعرِّف « طه حسين» الجامعة بأنها «بيئة لا يتكون فيها العالِم وحده، والعامل وحده، وإنما يتكون فيها الرجل المثقف المتحضر الذي يكفيه أن يكون مثقفًا، بل يعنيه أن يكون مصدراً للثقافة، ولا يكفيه أن يكون متحضرًا، بل يعنيه أن يكون منمِّيًا للحضارة.

إذا قصَّرت الجامعة في تحقيق خصلة من هاتين الخصلتين، فليست خليقةً أن تكون جامعة، إنَّما هي مدرسة متواضعة من المدارس المتواضعة- وما أكثرها-، وليست خليقة أن تكون مشرق النور للوطن الذي تقوم فيه، والإنسانية التي تعمل لها، وإنما هي مصنع من المصانع يعدّ للإنسانية طائفة من العلماء، ومن رجال العمل، محدودة آمالهم، محدودة قدراتهم على الخير والإصلاح».(١٧)

(١٤) الفنّيش،د. أحمد علي:استراتيجية التربية الاستقصائية، منشورات جامعة الفاتح، ليبيا. ١٩٨٣م ، ص١٢ - ١٣.
(١٥) الفنّيش،د. أحمد علي:استراتيجية التربية الاستقصائية،ص ١٤٩.
(١٦) عبد الدائم، عبد الله: التخطيط الشامل للثقافة العربية، الخطة الشاملة للثقافة العربية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، الكويت، ١٩٨٦م، ص ٨١.
(١٧) حسين، طه: مستقبل الثقافة في مصر، مطبعة المعارف ومكتبتها بمصر، بدون تاريخ الطبع، ص ٤٤٢.

فما هو واقع الجامعات العربية؟ وما هو واقع الكوادر التي تفرزها هذه الجامعات سنوياً بالآلاف؟

إنَّ الواقع الذي تعيشه الجامعات العربيةبمختلف فروعها مريرٌ جداً، ابتداءً بالمناهج والمواد النظرية المقنَّنة التي تُدرِّسها - والتي تولِّد لدى الطالب العربي آثاراً مثبطة لعزيمته ولعب دوره، أكثر منها رافداً له - مروراً بالكادر التدريسي المتواضع في إمكانياته ومستوياته الفكرية وخبراته العملية، وانتهاءً بالدور المفقود الملقى على عاتق المسؤولين المتربعين على قمم الوزارات العربية.(١٨)

الجامعة والحلم الوردي

يدخُل الطالب العربي الجامعة وفي جعبته آمال وأحلام وردية. فالجامعة بنظره: هي التي يستطيع من خلالها بلورة أفكاره وإغنائها بالمعرفة وطرح آرائه في جو من الديمقراطية، بعد الكبت الذي فُرض عليه طوال سني الدراسة في المدارس من قبل المدرِّسين الذين قوضوا دوره إلى مستمع فقط، والمدرسين فقط كان مسموحاً لهم أن يمارسوا على الطلاب دور المُلقِّن، وعلى الطلاب الطاعة والحفظ دون أدنى مناقشة.

يدخلُ حاملاً في مخيلته هالةً عظيمةً من الاحترام والتقدير للكادر التدريسي الذي سوف يُغْني معرفته ويطورها من خلال المحاضرات القَيِّمة، والمناقشات التي تتسم بروح الديمقراطية بين الطالب وأستاذه.

إنَّ هذا الكادر التدريسي «بنظر الطالب» بحكم خبرته ومستواه العلمي الرفيع، هو الوحيد القادر على تفجير طاقاته وتوظيف إمكاناته وإبداعاته ووضعها في المسار الصحيح.

باختصار، تعدّ الجامعة بنظر الطالب معملاً علميًا- بكل ما تعنيه هذه الكلمة من معنى- فحين يعيش هذا الطالب واقع حياته الجامعية، إذ به يصدم بمستوى الجامعة، وتتحطم الصورة المرسومة في مخيلته، ليجدها مدرسة متواضعة، متممة لأسلوب المدارس التي درس فيها، فالمناهج والمواد المقررة مُقَنَّنة، والدراسة النظرية هي الغالبة فيها، والكادر التدريسي فيها متواضع جدًا بمستواه الأكاديمي والعلمي وبخبرته، ديكتاتوريًا في طرحه ومناقشته، إذ يصبح لزاماً على الطالب أن يدرس عقلية الكادر التدريسي كلٌ على حدة، قبل أن يدرس المواد المقررة عليه، ليستطيع أن يتجاوز السنوات التي سيقضيها هذا

(١٨) محمد، محي الدين: ثورة على الفكر العربي المعاصر، المكتبة العصرية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٦٤م، ص ٥٤.

الطالب في الجامعة بنجاح، ويحصل على الشهادة، والتي تعدُّ بنظر الطالب «جواز مرور» للدخول إلى سوق العمل.

وإذا حاولنا تقويم هذه الجامعة نجد أنها تعاني من جملة أمور أهمها:

❖ تغييب قسري لأساليب التخطيط العلمي السليم.

❖ تقييد المدرِّس الجامعي بمجموعة من التوجيهات والتعليمات التي تحدُّ من عطائه وإبداعه.

❖ نقص الوعي من حيث العمق، وتشرب مغزى الثقافة الحقيقية.

❖ نقص الوعي من حيث الإسهام في أنموذج متفرد للشخصية الدارسة.

❖ نقص الوعي من حيث تعزيز الحس الديمقراطي في الجامعة.

إنَّ مستوى التدريس المتَّبع في معظم الجامعات العربية يؤهل الطالب للحصول على وظيفة مُدرِّس أو مذيع أو كاتب صغير، لأن المنهاج المقرر وحسب هو الذي يراعى فيه الاختبار، أما القراءة الخارجية فمرفوضة بشدة، لأن ذلك يعني فتح أبواب للربح أمام الأساتذة، ويعني أيضاً ضياع التجدُّد في الدروس من وجهة نظر الأساتذة وجهوداً مضاعفة من وجهة نظر الطلبة.

فما جدوى الانفتاح على القضايا، ومناقشة أفكار أخرى، والمصيبة أن الدائرة تدور، فالطالب الآن هو المدرِّس غداً، والطالب غداً هو المدرِّس بعد غد، والمقرر هو هو ...، والنظام المدرسي هو هو ...!

ويجب ألاَّ ننسى أنَّ الأستاذ المدرِّس هو الممتحن في الاختبار الشفوي وبين يديه إمكانية قصوى لسحق الطالب المسكين وعدم نجاحه.

إنَّ الجامعة ليست مجرد أبنية ومعامل ومكتبات، بل هي مجتمع علمي وبيئة تنمية للكوادر الفنية من الشباب، لذلك يجب أنْ يتوفر فيها المناخ الاجتماعي والعلمي المُدَعَّمْ بالحرية الفكرية الذي يزود المواجودين بها بالمهارات والاتجاهات اللازمة لصنع المجتمع المتطور.(١٩)

فهل بين المسؤولين عن التعليم العربي من تساءل:

لماذا يجب أن يكون عدد سنوات الدراسة في الجامعة أربع سنوات، وليس سنتين أو ثلاث أو خمس سنوات؟.

وهل هناك من تساءل:

ما هي وظيفة الجامعة في تحقيق الأهداف الاجتماعية، ولماذا يجب على

(١٩) الفنَيش.د. أحمد علي:التربية بين المجتمع والجامعة، منشورات المنشأة الشعبية للنشر، ليبيا، الطبعة الأولى، ١٩٨١م، ص ١١٦.

المواطن حتى يستطيع أن يدخل ميدان الحياة العلمية- إن كان في ميدان الوظيفة لدى الدولة، أو في ميدان الصناعة- ان يقضي نصف عمره في الدراسة، في حين أنَّ ٩٠٪ من الأعمال والوظائف التي سيملأها لا تحتاج إلى أكثر من شهادة محو أمية..؟!.

هذا في الوقت الذي يبقى فيه ٨٠٪ من السكان أميين، حتى من بين أولئك الذين ينهون مرحلة التعليم الابتدائي التي أصبحت مرحلة شكلية محضة!.

فقط في مجتمع ليس فيه عمل كاف للجميع، وليس فيه سياسة حكومية مهتمة بتأمين فرص العمل، وفي مجتمع ليس فيه تكافؤ فرص حقيقي، ولا ديمقراطية اجتماعية وسياسية، يصبح التعليم مكسبًا بحدِّ ذاته بما يمكن أن يتيحه من فرص عمل محتملة في الخارج، أو من موقع اجتماعي أو سياسي في الداخل.[٢٠]

الآن ونحن على أعتاب القرن الواحد والعشرين نلاحظ أن نسبة الأمية تتزايد باستمرار داخل المجتمع وفق إحصاء منظمة اليونسكو«٤٢٪ من مجموع الشعب العربي»[٢١]، بالإضافة إلى التدني الدائم في النسب كلما زادت درجة التعليم، ففي ظل وجود «١٠٠» جامعة في الدول العربية كافة، نلاحظ أنَّ عدد الدارسين في الجامعات العربية لا يتعدى الثمانية ملايين طالب [٢٢] أي ما نسبته ١٣٪ من مجموع الدارسين العرب[٢٣]، وهذا الرقم يعتبر رقمًا نسبيًا إذا ما قورن بعدد سكان العالم العربي الذي يتجاوز «٢٦٠» مليون نسمة، فإن النسبة لا تتعدى الـ ٣,٢٥٪ من مجموع سكان الوطن العربي[٢٤]، أي أن هناك خللاً واضحًا بين هذه النسبة المرتفعة في عدد السكان وبين عدد المتعلمين الجامعيين، وعلى الرغم من وجود هذه النسبة الضئيلة من الجامعيين العرب، نجد أن لدينا نسبة عالية من البطالة في صفوف خريجي الجامعات العربية، يضاف إلى ذلك خلل كبير في توزيع الاختصاصات، إذ يؤكد نفس التقرير الصادر عن منظمة اليونسكو أن ٦٨٪ من

(٢٠) غليون د. برهان: مجتمع النخبة، معهد الإنماء العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٦م، ص ٢٩٩.
(٢١) صحيفة الشرق الأوسط، القاهرة، ١٩٩٤/٣/١٥م.
(٢٢) مجلة البلاد، مؤتمر اتحاد الجامعات العربية يقرع ناقوس الخطر، السنة الرابعة، العدد ١٧٨، تاريخ ١٩٩٤/٤/٢٣م، بيروت، ص ٥١.
(٢٣) صحيفة الشرق الأوسط، القاهرة، ١٩٩٤/٣/١٥م.
(٢٤) مجلة البلاد، مؤتمر اتحاد الجامعات العربية يقرع ناقوس الخطر، السنة الرابعة، العدد ١٧٨، تاريخ ١٩٩٤/٤/٢٣م، بيروت، ص ٥١.

حملة الشهادات الجامعية في الوطن العربي تخصصوا في مجالات العلوم الاجتماعية والإنسانية، مقابل ٣٢٪ في العلوم الأخرى، وأشار التقرير إلى ضعف الاهتمام بأنشطة البحث العلمي والتنمية في المنطقة العربية، إذ قدَّر التقرير عدد الباحثين بحوالي ٢١٨ باحثًا لكل مليون نسمة وأنَّ نسبة الاستثمار في مجالي البحث والتنمية في عام ١٩٩٠ لم تتجاوز ٠,٧٥٪ من إجمالي الناتج القومي العربي.[٢٥]

مشكلة البطالة.. إلى أين

إن الخلل الواضح في توزيع النسب والاختصاصات، جعل من الجامعات العربية معامل تفريخ لحملة شهادات عاطلين عن العمل.

إنَّ مشكلة البطالة وثيقة الصلة بمشكلة التربية، وليس من المتوقع، إن استمرت الاتجاهات الحالية، القضاء على هذه المشكلة في السنوات القريبة الآتية، لاسيما إذا ذكرنا-حسب تنبؤات منظمة العمل الدولية- أنَّ عدد الوظائف التي ينبغي إيجادها بين عام ١٩٨٠ ونهاية القرن العشرين تبلغ زهاء (٨٩) مليون وظيفة في البلدان المتقدمة، و (٦٦٢) مليون وظيفة في البلدان النامية[٢٦] إنها مهمة صعبة يزيد في قسوتها أن العالم الثالث يشكو من سنوات البطالة المقنعة فضلاً عن البطالة الكاملة، وقد عزا المؤتمر العلمي «**الدورة السابعة والعشرين لاتحاد الجامعات العربية**»- والذي أقيم في جامعة بيروت العربية - أسس المشكلة بكونها تنطلق في غياب البحث العلمي الصحيح، وافتقار الوطن العربي لمراكز الأبحاث العلمية ذات الصفة العملية مثل (ناسا) في الولايات المتحدة الأمريكية و (**معهد باستور**) في فرنسا، ويعود هذا السبب إلى غياب الدعم المادي والمعنوي من قبل الحكومات العربية، وتقييد حرية البحث العلمي، وربطه بالسياسات العامة للدول، بالإضافة إلى تزايد هجرة أصحاب العقول العلمية إلى أوروبا وأمريكا، إضافة إلى عدم إعطاء أية أهمية للأبحاث والنتائج التي تتوصل إليها بعض الأبحاث القليلة، أو غياب الأبحاث العلمية الضرورية المرافقة لخطط التنمية التي توضع من قبل الحكومات العربية.

إذ أنَّه لم تجر منذ ما يقارب الخمسة والثلاثين عامًا أية دراسات علمية تمهيدية من أية دولة عربية قبل إقرار الخطط الخمسية للتنمية في هذه الدول،

(٢٥) صحيفة الشرق الأوسط، القاهرة، ١٩٩٤/٣/١٥م.
(٢٦) عبد الدائم، عبد الله: التربية وتنمية الموارد البشرية العربية، ورقة عمل مقدمة إلى ندوة تنمية الموارد البشرية المنعقدة في الكويت خلال الفترة ٢٨ - ٢٩ تشرين الثاني ١٩٨٧م»، دار الرازي، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٩م، ص ٢٥.

وغالباً ما تكون هذه الخطط ذات طابع عشوائي مما يؤدي في النهاية لتنفيذ الجزء اليسير منها نتيجة للعوائق التي تواجهها، والتي لم تتم دراستها قبل وضع هذه الخطط موضع التنفيذ الفعلي.(٢٧)

هل هجرة الدماغ العربي هو الحل الوحيد

تشير إحصائيات اليونسكو- حسب ما يؤكده الباحث انطون زحلان- إلى أنَّ من بين كل ١٠٠ مبعوث عربي إلى الجامعات في بلدان العالم يبقى من هؤلاء في الخارج ٩٠٪ من الطلبة اللبنانيين، و ٦٠٪ من الطلبة العراقيين، و ٣٥٪ من الطلبة المصريين، هذا وتقدِّر سورية أنَّ ٧٥٪ من طلابها في الخارج لا يعودون إلى الوطن.

أمام هذا النزيف الحقيقي للثروات العربية يقف الباحث العربي مشدوهاً أمام الإحصاءات والأرقام، ويؤكد الدكتور الياس الزين على ضرورة الحدِّ من هذه الظاهرة من خلال توافر المناخ الملائم و المنسجم في الدول العربية لاستقطاب العقول والحؤول دون هجرتها، ويضيف إنَّ عودة العلماءالعرب من الخارج لا يمكن أن تحصل بمجرد نداء أو تشريع يصدر من الدول العربية، بل يتطلب الأمر أكثر من ذلك. إنَّه يحتاج إلى خطة عمل مدروسة وهادفة، ولافتقادنا للتخطيط التربوي الأثر الكبير على ذلك، لأنَّ التخطيط التربوي سيضع على المدى البعيد يده على إعادة تحديد أهداف التربية للبلاد العربية، ووسائل تحقيقها، ومناهجها، وإطاراتها ومؤسساتها ونشاطاتها، **وهذه الأسس الستة للتخطيط التربوي تعني إحداث ثورة على التربية يتولى إقامتها التخطيط، وعندها نضمن تخفيف حدّة الهجرة إلى الخارج.**

وقدَّر خبراءاليونسكو بأنَّ إصلاح الأنظمة التعليمية في رأس قائمة التدابير الواجب اتخاذها للحدِّ من نزيف الأدمغة العربية، فهل نبدأ بسلوك الطريق القومي قبل فوات الأوان؟.(٢٨)

العقل العربي وإعصار المعلومات

لقد وضعت وفرة المعلومات العقل العربي في مأزق وسلبته حجته الأثيرة بأن سبب تقاعسه هو نقص المعلومات.

ماذا سيفعل التطور العاصف للمعلوماتية «الكومبيوتر- شبكة الانترنيت» في صناعة التربية والتعليم، التي يبدو أن المؤسسات التعليمية العربية تقف شبه

٢٧) مجلة البلاد، مؤتمر اتحاد الجامعات العربية يقرع ناقوس الخطر، السنة الرابعة، العدد ١٧٨، تاريخ ٢٣/٤/١٩٩٤م، بيروت، ص ٥١.

٢٨) حبيب، أنس: واقع التربية والتعليم في الوطن العربي وآفاق التنمية، صحيفة الرأي العام، الكويت ،العدد ١٠٦١٦، تاريخ ١٥/٧/١٩٩٦، الصفحة ١٤.

عاجزة أمام إعصارها وهل سنكتفي بالقشور في ظل انتشار الأنظمة الرقمية.

والتحدي الأكبر اليوم يتمثل في إيجاد معلم بديل جديد مؤهل وحريص على أداء المهمة، وإلاَّ ستظل المشكلة كما كانت في السابق.

تقرير التنمية البشرية لعام ١٩٩٩م - الصادر عن برنامج الأمم المتحدة الإنمائي- يؤكد أن عشر دول غنية تسيطر على ٨٤٪ من أعمال البحث والتطوير العلمي العالمي، وتتحكم الولايات المتحدة بـ ٩٥٪ من براءات الاختراع العالمية خلال العقدين الماضيين، ويشير التقرير إلى التفاوت بين خُمس الدول الغنية في استخدام الانترنيت حيث يستفيد ٩٣.٣٪ من سكانها من خدمات شبكة الانترنيت، فيما يستخدم باقي سكان الأرض - بقية الدول الفقيرة - ٦.٧٪ من هذه الخدمات[(٢٩)] ولكن هل هذا يعني الانجرار وراء مخاطر ثقافة السوق؟.

التربية والتعليم في الوطن العربي وعصر المعلوماتية

إنَّ ما أفرزته الحضارة الإنسانية من اكتشافات علمية في القرن الماضي «القرن العشرين» أدى إلى تسارع عجلة التطور والتقدم، وكنتيجة حتمية لهذه الاكتشافات، سقطت نظريات، وبرزت نظريات أكثر ملاءمة لحركية الكون، الأمر الذي أحدث تغييراً جذريًا في مسارات العلوم كافة، ولعل أهمها ما يرتبط بصناعة الإنسان ونشأته بشكل يتوافق ويلائم عصرنا هذا؛ إنَّه علم التربية والتعليم الذي يعدُّ من أعقد العلوم تشابكاًوتداخلاً وحساسية.

والسؤال هنا : كيف نستطيع أن ننشىء الإنسان العربي وفق ما يتلاءم مع بيئتنا العربية أولاً، وبأرضية تجعله قادراً على التلاؤم مع التطور العاصف للعلوم والثقافة ثانياً.

اي : كيف نستطيع أن ننشىء إنسانًا عربيًا مبدعًا، وما هي الطريقة المثلى لذلك؟

مؤسساتية التعليم والبديل العصري

أولاً: واقع التعليم العربي وعصر المعلوماتية:

إن بنية التعليم العربي بلا ريب في مأزق حضاري شديد الحرج، فقد حلَّت به موجات عارمة من النكسات والتشتت والفرقة، فأصبحنا مهددين كعرب من اضمحلال كياننا القومي تحت وقع ضغوط خارجية شديدة، وقيود داخلية قاسية. ففي

(٢٩) تقرير التنمية البشرية لعام ١٩٩٩م : برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، البحرين، ١٩٩٩م ، ص ٦٨.

الوقت الذي يعرِّف نظامنا التعليمي الأمية بأنها هي الأمية الأبجدية، نجد أن تعريفها في نظم التعليم الغربية هي أمية الكومبيوتر.

ولا يغيب عن ذهننا ما أوردته منظمة اليونسكو في تقرير لها حول العلم، تقول فيه إن نسبة الأمية الأبجدية في الوطن العربي ٤٢٪ من إجمالي السكان.(٣٠)

فما حال أمية الكومبيوتر في الوطن العربي؟

لقد آن وقت الفزع، وكيف لا نفزع ونحن نسمع أن دولة عظمى كبريطانيا صاحبة التاريخ المجيد في تكنولوجيا الإلكترونيات وعلوم الكومبيوتر وصناعته تخشى النزول إلى مصاف دول العالم الثالث وهي ترى اضمحلال مصادر قوتها الاستراتيجية في عصر المعلومات، ويعلّق منظروهم على خطة الطوارىء التي أعدوها للحاق في مجال بحوث وتطوير المعلوماتية الحديثة والتي رصد لها زهاء (٥٠)مليون جنيه إسترليني بأنها لا تغني من جوع وقد جاءت متأخرة للغاية، ومتى يحين أوان الفزع ونحن نطالع إحصائيات المنظمات الدولية تُدرج كل البلدان العربية دون استثناء ضمن تلك الدول الجائعة معلوماتيًا، في حين تصف إسرائيل بأنها دولة نهمة تكنولوجيًا، وإنَّ أحد أهدافها من إقامة سلام مع الدول العربية هو السيطرة على سوق التكنولوجيا المتقدمة في المنطقة. في الوقت نفسه الذي نرقب فيه نذر التجويع المعلوماتي والاحتكارات التكنولوجية، فيتهادى إلى أسماعنا ما قاله المفكر البريطاني «بول جونسون» لقد ضيَّع العالم العربي فرصته الكبيرة التي سنحت له أثناء طفرة الازدهار النفطي لقد كان بوسع العرب أن يطوروا أنفسهم وكان بمقدورهم أن ينتقلوا بفكرهم إلى العصر الحديث وكان بإمكانهم أن يستحدثوا نظامًا اقتصاديًا وصناعيًا خاصًا بهم ، ولكنهم لم ينجزوا هذه المهام. ويتوقع «ضياء الدين زاهر» في كتابه «كيف تفكر النخبة العربية في تعليم المستقبل» أن يدخل العالم العربي القرن الواحد والعشرين وهو أقل أهمية مما كان عليه في السابق.

ألا يستفز استرخاءنا أنْ نشاهد حالنا الراهنة في الصناعات الإلكترونية والبرمجيات، في الوقت الذي نرى فيه أن سنغافورة «٢,٧ مليون نسمة» تنافس في مستوى البرمجيات المتقدمة، وأن تايوان تقيم وادي السيليكون نظيراً لذلك الموجود في غرب الولايات المتحدة، وهل يكفي أمام هذا أنْ نظل قابعين في استسلام واسترخاء ، فالقرن الحالي قد كُتِبَ عليه أن يكون قرن الباسفيك.

(٣٠) صحيفة الشرق الأوسط، القاهرة، ١٩٩٤/٣/١٥م.

هل نعي كما يعي الآخرون خطورة أن تستقرَّ أطباقهم فوق أسطح منازلنا، وأشرطتهم في غرف معيشتنا، وغرف نومنا، وألحانهم وبدعهم تنسخ وتمسخ تحت دعوى التحديث، وتأليفنا - وما أندره - رد فعل في أغلب الأحيان لما يثير فكرهم وترجمتنا عاجزة عن ملاحقة إنتاجهم.

ويجبُ الاعتراف هنا اننا عندما مارسنا تجربتنا الخاصة التي استهدفنا منها أنْ تحلَّ محل تلك المنتجات الثقافية والتكنولوجية الوافدة من الخارج، أخرجنا نواتج ثقافية تجارية أسوأ، في نواح كثيرة، من تلك التي كنا نشكو منها- كما حدث مراراً في حياتنا السياسية بعد الاستقلال- إذ حل محل الاستبداد الاستعماري استبداد وطني، كان في بعض الأحيان أشد من الأول قسوة وبطشاً، فكذلك كان استقلالنا الثقافي والتعليمي يجلب لنا- في بعض الأحيان- اعمالاً اشد إسفافاً بكثير من كل ما كان يأتينا من الخارج.(٣١)

الخوف من التجديد العلمي واستيراد المعارف

إنّ الحذر من النواتج الضارة للثقافة العالمية ينبغي أن يكون مصحوباً ببرنامج لإحلال بدائل ناضجة محلها، ولكن من واجب كل تخطيط ثقافي ألاّ يتطرف في وجه جميع المؤثرات العالمية. فعصرنا لم يعد يحتمل ذلك، وما من حضارة في التاريخ أوصدت على نفسها الأبواب إلاّ وانقرضت، والعالم الذي نعيش فيه يحتم علينا أن نتعرف إلى كل ما يدور حولنا، ونعلو فوق مستوى الخوف من وجود مؤامرة وراء كل فكرة غير مألوفة، أو وجود فسق أو انحلال وراء كل عمل فني ينطوي على تجديد.(٣٢)

ثانياً: معايير التخلف المعلوماتي في الوطن العربي:

سنستعرض بعض مظاهر التخلف المعلوماتي في مجتمعاتنا العربية(٣٣)، ليس من قبيل اضطهاد الذات بل تحفيزاً لروح التحدي، ونلخص هذه المعايير فيمايلي:

١-غياب الروح العلمية: الذي ينعكس من مظاهر اجتماعية عديدة كانعدام الثقة في البحث العلمي وجدوى الحلول العلمية، وعدم تقدير العلميين وانقطاع المتعلمين عن تحصيل العلم بمجرد تخرجهم أو حصولهم على درجاتهم

(٣١) علي، د. نبيل:العرب وعصر المعلومات، سلسلة عالم المعرفة. المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، العدد ١٨٤، نيسان ١٩٩٤م، الكويت، ص ٢٨ وما بعدها.
(٣٢) زكريا، د. فؤاد:المبادىء الأساسية للتخطيط الثقافي من زاوية عربية، الخطة الشاملة للثقافة العربية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، الكويت،١٩٨٦م،ص١٢١.
(٣٣)علي،د.نبيل: العرب وعصر المعلومات، سلسلة عالم المعرفة، ص ٢٧٧ وما بعدها.

العلمية، ومن الشواهد الثانوية، بدائية الحوار، وعدم احترام حدود التخصص العلمي والمهني، وتفشي الانتهازية العلمية وخاصة في حقل المعلومات الذي يمثل مجالاً خصباً لها.

٢-قتل الروح الابتكارية لدى النشء: ويمثل ذلك من خلال تثبيط همم المبتكرين والمبدعين وسيطرة متوسطي الأداء، وأنصاف الموهوبين على المراكز الحساسة بعد أن لفظت -أو لفظها -معظم المنجزين وأصحاب الفكر الأصيل.

٣-قصور خدمات المعلومات: وضمور الطلب على المتاح منها من قبل الطلاب والباحثين والمهندسين المبتكرين والمديرين، وعدم استغلال المعلومات المتوافرة في عملية اتخاذ القرارات التي يسودها طابع الحدس والعفوية إلى حد «الفهلوة» أحيانا،والذريعة التقليدية هي غياب المعلومات الدقيقة.

٤-تضخم البيروقراطية: وبرودة تجاوبها مع المشاكل الاجتماعية وتقديس الإجراءات على حساب الأهداف.

٥- عدم المحافظة على التراث الثقافي والوثائق والمستندات القوية: كلنا يعلم كيف لجأت مصر إلى تركيا للحصول على صورة من الوثائق والمعاهدات الدولية والخرائط أثناء عملية التحكم في مشكلة طابا.

٦-نقص المعلومات: هناك نقص هائل في المعلومات اللازمة للتخطيط للدعوة الإسلامية في إفريقيا وآسيا، وهناك غياب شبه كامل للمعلومات الدقيقة حول الممارسات التعسفية ضد الأقليات المسلمة في أوربا.

٧- استخدام الواجهات العلمية والثقافية: لإضفاء المشروعية على الممارسات والهياكل الاجتماعية، وتفشي ظاهرة النفاق الاجتماعي.

٨-الانفصام الثقافي بين التخصصات العلمية والفنية وتخصصات الإنسانيات: مما يؤدي إلى تعذر إقامة الحوار بينها في إطار الدراسات متعددة التخصصات.

٩-عدم الاهتمام بالتشريعات الخاصة بحماية الملكية الذهنية.

١٠- عدم وجود صناعة عربية للبرمجيات.

١١-التدهور اللغوي: المتمثل في قائمة الأزمات التي تواجه اللغة العربية على جبهات المعجم والمصطلح والتنظير اللغوي وتعليم اللغة.

١٢- تبسيط الراي الآخر والاستهانة به: والإسراف في اللجوء إلى الأفكار المقولبة.

١٣- ضعف البنى الأساسية لنظم

المعلومات: المتمثل في غياب السياسات الوطنية وضعف التكامل العربي، وعدم تجاوب نظم التعليم الرسمي مع مطالب إعداد الأجيال القادمة.

١٤- ضعف النشر والترجمة: وخاصة النشر العلمي، وبطء حركة الترجمة، وانخفاض معدلات إصدار الكتب والمجلات العلمية والمهنية.

١٥- الاعتماد على الخبرة الأجنبية في كثير من مشاريع نظم المعلومات العربية: سواء في التصميم أو التطوير أو التشغيل.

ثالثاً: نحو أسس تربوية حديثة:

عادت التحديات التربوية الهائلة التي يطرحها مجتمع المعلومات إلى مراجعة شاملة ودقيقة للأسس التربوية، لقد عاد مفهوم التربية يطرح نفسه من جديد كشاغل رئيسي لعلماء التربية وعلم النفس وعلم الاجتماع بل وكإشكالية جوهرية للفلاسفة الذين شرعوا يمارسون هواياتهم القديمة، في إعادة تعريف مفهوم الفرد والمجتمع وجوهر العلاقة التي تربط الفرد بذاته وبأسرته وبمجتمعه، وعاد الحديث مرة ثانية عن حاجتنا إلى إنسان جديد، يؤمن الجميع بصعوبة تحديد مواصفاته حيث لم تتحدد بعد ملامح هذا العالم الجديد، مجتمع المعلومات الذي يصنع هذا الإنسان من أجله.

أما في الواقع العربي فنجد من خلال التحليل الكمي والكيفي لمضمون الكتب الدراسية الموجهة لطلاب التعليم الأساسي، فيما يخص مفهوم الفرد والسلطة، والتي قامت به -اماني قنديل- يكشف بشكل سافر عن «كيف يمجد هذا المضمون دور الحكومة ويتجاهل دور الفرد، وتؤكد هذه المناهج الأسس والممارسات التربوية القائمة على الطاعة والضبط والربط، وهناك إغفال لأهمية الحوار والمشاركة وتهميش لقيمة الحرية، وقد خلت هذه المناهج من مفهوم المساواة، وتحاشت الخوض في القضايا الأخلاقية. ولا تهتم معظم المناهج بالأمور المتعلقة بالانتماء القومي والوحدة العربية بل على العكس تنزلق في مواضع غير قليلة، نحو تنمية النزعات القطرية وشبه الإقليمية»(٣٤)

إننا نشكو من غياب فلسفة تربوية عربية، ربما يكون السبب الرئيسي وراء ذلك هو حقيقة أن هذه الفلسفة التربوية لابد لها أن تنبثق من فلسفة اجتماعية محددة المعالم، وهو الأمر الذي لم يتحقق في معظم مجتمعاتنا العربية، التي ما زالت تعاني من حالة عدم الاستقرار السياسي والاجتماعي.

(٣٤) قنديل، أماني : التعليم وتحديات التسعينات في مصر ، كلية الاقتصاد و العلوم السياسية، القاهرة، ١٩٩١م، ص ٥١ - ٩٠.

إن هدف التربية، لم يعد مقصوراً على نشر التعليم، بل الاهتمام بنوعيته وآفاقه، ويجب البدء بتحديث غايات التربية قبل التفكير في محتواها وطرائقها[٣٥]، ولتكن ركائز فلسفتنا التربوية هي ثالوث العقلانية والحرية، ووحدة الفكر، والحضارة الإنسانية، ولعلنا نحن العرب قادرون على إضفاء طابعنا الخاص على هذه الغايات العامة بالتمسك بروح تراثنا دون الانغلاق في نصوص جامدة، وتأويلات قاصرة، وإدراكنا العميق بأن إيماناً بوحدة المجتمع الإنساني، لا بد وأن يرتكز بتمسكنا بالوحدة العربية. إن تمسكنا بهويتنا وقيمنا وانتمائنا العربي، لا يجب أن يتعارض مع كون الإنسان العربي مواطناً عالمياً قادراً على أن يتعايش مع الآخرين ويتفاعل معهم[٣٦].

ويؤكد ول ديورانت بأن: المدنيّة ليست شيئاً مجبولاً في الإنسان، كلا، ولا هي شيء يستعصي على الفناء، إنما هي شيء لابد أن يكتسبه كل جيل من الأجيال اكتساباً جديداً، فإذا ما حدث اضطراب خطير في عواملها الاقتصادية أو في طرائق انتقالها من جيل إلى جيل فقد يكون عاملاً على فنائها. إن الإنسان ليختلف عن الحيوان في شيء واحد، وهو التربية، ونقصد بها الوسيلة التي تنتقل بها المدنيّة من جيل إلى جيل[٣٧].

ويؤكد أحد الباحثين التربويين العرب بأنه لا يستقيم الأمر في الخطاب ولا يكون في وسعه أن يحظى بالحد الأدنى الضروري من المعقولية والمصداقية إلا بالقدر الذي يتجه فيه إلى الابتعاد عن التجريد والإطلاق اللذين يحيلانه إلى عالم الميتافيزيقا، ويبتعدان به عن التخطيط الواضح والعمل المحدد الأهداف؛ **ويطرح هذا الباحث أهدافاً لإعادة التكوين، والتكوين المستمر للإنسان العربي:**

الهدف الأول - تكوين الفكر العلمي: لا من حيث أنه مجموعة من الوصفات الجاهزة أو القواعد التي يمكن حفظها عن ظهر قلب واستظهارها، ولكن من حيث هو مقدرة على النظر إلى المشكلات والقضايا، وامتلاك الجرأة أولا ثم المقدرة ثانياً على مجابهتها لا الهرب منها. أي السعي إلى التعود على

(٣٥) عبد الدائم عبد الله: نحو فلسفة تربوية عربية، الفلسفة التربوية ومستقبل الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩١م.

(٣٦) علي،د نبيل: العرب وعصر المعلومات، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، العدد١٨٤ نيسان ١٩٩٤م، الكويت، ص ٢٩٧.

(٣٧) ديورا نت، ول: قصة الحضارة، المجلد الأول، الجزء الأول، نشأة الحضارة، ترجمة د. زكي نجيب محمود، دار الجيل، بيروت، ١٩٨٨م، ص ٨.

اكتساب «الذهنية العلمية» وفي هذا الصدد يصح القول بأن هناك فارقاً جوهرياً واضحاً بين امتلاك المقدرات والكفاءات التكنولوجية المتطورة، والمقدرة على امتلاك الحس التكنولوجي لا الخرافي، وعلى سبيل المثال نجد أن كثيراً من المصالح الإدارية والمكاتب تعج بأجهزة الكومبيوتر من دون أن يعني ذلك توافر الحس التكنولوجي ولاوجود العقل العلمي الحق في النظر إلى الواقع الذي يطلب من الجهاز وصفه وصفاً جامعاً ومختصراً بل مركزاً أشد التركيز.

الهدف الثاني -اكتساب الحس التاريخي: أي التعود على التفكير تفكيراً تاريخياً بالحس التاريخي نعني به- من جهة أولى- التعود على إضفاء صفتي النسبية والمعقولية على الموضوعات، والابتعاد ما أمكن عن القول بالإطلاق والميل به إلى التعميم والتجريد، ونعني به- من جهة أخرى- التعود على ممارسة الفكر النقدي التاريخي.

الهدف الثالث - ضرورة إرساء الديمقراطية: مع الإيمان بذلك القول والتدرب عليه وعلى ممارسته والعمل به، نعم، إن الأمر يحتاج إلى دربة ومراس، وللتربية والتعليم دور أساسي وحاسم في تعميق الشعور بتلك الضرورة وباكتساب التدريب والممارسة صفتها العملية والإيجابية[٣٨].

الهدف الرابع-إمكانية إدخال الكومبيوتر في النظم التربوية العربية:

وجهت كثير من الدراسات اللوم الشديد للمدرّس بصفته أحد الأسباب الرئيسية للأزمة التربوية العربية، وعدَّته أحد العوائق الأساسية أمام التجديد التربوي المطلوب لتلبية مطالب العصر، إذا صح هذا الاتهام، كيف لنا أن نتجاهل الظروف البائسة التي فرضت من قبل مجتمعاتنا العربية على أصحاب مهنة التدريس المقدسة. إن النظرة المنصفة تؤكد أن المدرّس يمكن أن يكون هو مصدر الحل لا «لب المشكلة»[٣٩] وان ثورة التجديد التربوي المطلوبة لإدخال الكومبيوتر في المؤسسات التعليمية العربية،لا يمكن لها أن تنجح دون أن يكون على رأسها المدرّس، فتكنولوجيا المعلومات لا تعني التقليل من أهمية المدرّس،أو الاستغناء عنه، بل تعني في الحقيقة دوراً مختلفاً له، ولا بد لهذا الدور أن يختلف مع اختلاف مهمة التربية من تحصيل المعرفة إلى تنمية المهارات الأساسية وإكساب

(٣٨) العلوي، سعيد بنسعيد: مناهج التعليم وإعداد الإنسان العربي، صحيفة النهار، ٢٣/٣/١٩٩٤م.

(٣٩) مرسي، محمد منير: الإصلاح والتجديد التربوي في العصر الحديث، عالم الكتب، القاهرة، ١٩٩٢م، ص ١٨٩.

الطالب القدرة على أن يتعلم ذاتياً، فلم يعد المدرّس هو الناقل للمعرفة والمصدر الوحيد لها، بل الموجه المشارك لطلبته في رحلة تعلمهم واكتشافهم المستمر، لقد أصبحت مهنة التدريس مزيجاً من مهام القائد، ومدير المشروع البحثي، والناقد، والمستشار.

بينما نلاحظ أن واقع المدرّس العربي مرير جداً، فمن نقص في كفاءته المهنية، إلى قصور خلفيته العلمية والثقافية، وأسباب ذلك معروفة، نذكر منها: أسلوب اختيار المدرسين الجدد، وتخلف طرق تأهيلهم، وعدم مداومة تدريبهم، وعدم توافر الحافز لديهم، ولايمكن أن نتجاهل نزيف العقول المتمثل في هجرة كثير من أساتذة الجامعات العرب للعمل في الخارج،[٤٠] إما بسبب تحسين واقعهم ووضعهم المادي، أو بسبب الضغوط التي يتعرضون لها من قبل الأنظمة السياسية[٤١].

إن ما ذكر يؤكّد حاجتنا المادية إلى تغيير جذري في سياسة تأهيل المدرّس العربي، والتخلص من الأساليب القائمة على التلقين، واستبدالها بأساليب التعليم بالاكتشاف، والتعلم من خلال التجربة والخطأ، القدرة على حلّ المشاكل وإدارة المشاريع البحثة التي يفتقر لها مجتمعنا العربي، وقد أكدت إحصائية لليونسكو حول العلم في تقرير لها- كما ذكرنا آنفاً- أنّ الاهتمام بأنشطة البحث والتنمية في المنطقة العربية محدود حيث يقدر عدد الباحثين بحوالي ٣١٨ باحثاً لكل مليون نسمة، وأن نسبة الاستثمار في مجالي البحث والتنمية في عام ١٩٩٠ لم تتجاوز ٠.٧٥٪ من إجمالي الناتج القومي العربي[٤٢].

من أجل تحقيق هذا الغرض يجب أن نفرق بين تأهيل المدرّسين الجدد، وإعادة تأهيل المدرّسين القدامى، ولا يمكن إحداث

(٤٠) علي.د.نبيل: العرب وعصر المعلومات، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، العدد ١٨٤،نيسان ١٩٩٤م، الكويت، ص٤٠٠وما بعدها.

(٤١) من الممارسات والضغوط السياسية التي تعرّض لها أساتذة الجامعات، نذكر على سبيل المثال: «صدر قرار من مجلس قيادة الثورة في مصر عام ١٩٥٤م. بفصل ٤٢ من أساتذة الجامعات، ونقل عدد آخر في أيلول ١٩٥٤م، وكان محور الخلاف آنذاك هو موقف الأساتذة من الديمقراطية وحرية تكوين أحزاب».

«كما صدر قرار جمهوري آخر عام ١٩٨١م ، بنقل ٦٤ من أساتذة الجامعات، إلى خارج الجامعة، والسبب في إبعادهم هو تعبيرهم في مؤلفات ومحاضرات عن وجهات نظر سياسية واجتماعية واقتصادية تتناقض مع وجهة نظر السلطة الحاكمة آنذاك في مصر». لمزيد من التفصيل: راجع النتاج الفكري والتخطيط المستقبلي له، د. عبد العظيم أنيس، ص ٢٤٨ وما بعدها، «الخطة الشاملة للثقافة العربية»، الكويت، ١٩٨٦م.

(٤٢) صحيفة الشرق الأوسط، القاهرة، ١٥/٣/١٩٩٤م.

هذه النقلة النوعية حسب رأي د.نبيل علي» إلاّ إذا شاع استخدام تكنولوجيا المعلومات في كليات التربية، ومراكز تأهيل المدرّسين على مختلف المستويات، وفي جميع الأنشطة.

خاتمة:

لا غرابة أن ينقلنا الحديث عن التربية والتعليم في الوطن إلى الحديث في قضية أخرى إيديولوجية واستراتيجية معاً، هي قضية «الوحدة العربية ».

الحق أننا محمولون على هذا الحديث، ومضطرون إليه ما دمنا نتحدث عن الإنسان العربي من جهة، وما دمنا، رجال تربية وتعليم، نتحدث عن «التكوين»،تكوين الإنسان «المنشود» من جهة أخرى.

يبدو أن الحديث عن «العروبة» كونها رابطة ثقافية- وجدانية، وتالياً«العماد الثقافي» الذي يلتقي عنده العرب جميعهم، وإن اختلفت أنظمتهم السياسية، وتباعدت اختيارتهم الإيديولوجية، وتباينت ظروف وجودهم الاقتصادي- حديث منطقي ومقبول، فما يزال الإنسان العربي يفعل حزناً أو فرحاً أمام الأثر العربي نفسه «قصيدة أو أغنية أو مثل أو صورة وجدانية »، ولا تزال المشاعر نفسها تهز أعماق كيانه أمام مشاهد في التلفزة تعبّر عن خيبة العربي وشقائه»، أو تعبّر عن فرحته وانتصاره.

هذا «العماد الثقافي »، والعمل على الإعداد التربوي والتخطيط لمناهج «التعليم » وبرامج «التكوين » في العالم العربي، مع الاختلاف في الاقتصاد والسياسة والإيديولوجيا في بلدان هذا العالم، هو ما يشكل الأساس السليم للاجتماع وتبادل الرأي والمشورة، وهو القاعدة المعقولة لقول معقول في «تكوين الإنسان العربي المنشود»[٤٣].

يقول افلاطون: «إنّ تكوين إنسان يحتاج إلى خمسين عاماً ».

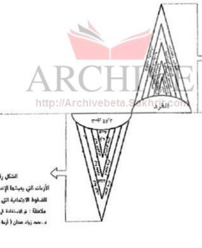
لنتأمل هذه العبارة جيداً وما تنطوي عليه من أهمية، لأنّ التربية فعل إنشاء بواسطة الكلام.. لذا هي إحداثية يتعامد فيها الفعل مع العقل، أو الممارسة البعدية -التجريبية مع الحكم القبلي -المتعالي، وحريّ بنا ألاّ ننسى أنه يبدأ الانهيار من الإنسان بالإنسان عملاً وقولاً، تربيةً وحكمةً، لذا يكون البدء العكسي من الإنسان بالإنسان... ولنقل البحث في أساسية علم إنشاء الإنسان[٤٤].

(٤٣) العلوي، سعيد بنسعيد: مناهج التعليم وإعداد الإنسان العربي، صحيفة النهار، ١٩٩٤/٣/٢٣م.

(٤٤) خوري، د. انطوان .ج: الحكم المسبق والمسألة التربوية، معهد الإنماء العربي، الطبعة الأولى، بيروت،١٩٨٣م، ص ٦-٧.

إنّ الهدف من هذه الدراسة التحليلية للواقع التربوي والتعليمي في الوطن العربي، رصد المشكلات التي يعيشها الجهاز التربوي والتعليمي العربي، ومحاولة وضع المقترحات الناجعة لها.

هي دعوة - للقائمين على قمم المؤسسات والهيئات التعليمية العربية - للتفكير بصوت عالٍ، بغية وضع بنية تربوية - تعليمية، منهجية - علمية قادرة على تنشئة وتأسيس أجيال واثقة بنفسها وبإمكانياتها الإبداعية، ليتسنى لها دخول القرن الحادي والعشرين بأقدام ثابتة.



الشكل رقم (1)
الضغوط التي يتعرض لها الإنسان العربي
وتتحكم بمسيرة الإنسانية

الشكل رقم (2)
الأزمات التي يعيشها الإنسان العربي كنتيجة حتمية
للضغوط الاجتماعية التي يتعرض لها (الشكل 1)
ملاحظة: تم الاستفادة في الشكل رقم (2) من مؤلف
د. محمد زياد حمدان (أزمة التربية في البلدان النامية)

المراجع المستخدمة في الدراسة

١- أنيس، د. عبدالعظيم: الإنتاج ، الفكري والتخطيط المستقبلي له، الخطة الشاملة للثقافة العربية، المجلد الثالث، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، الكويت، ١٩٨٦م.

٢- تقرير التنمية البشرية لعام ١٩٩٩م: برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، البحرين، ١٩٩٩م.

٣- حبيب، أنس: واقع التربية والتعليم في الوطن العربي وآفاق التنمية، صحيفة الرأي العام، الكويت، العدد ١٠٦١٦ تاريخ ١٥/٧/١٩٩٦م.

٤- حسين، طه: مستقبل الثقافة في مصر «الجزء الأول -الجزء الثاني»، مطبعة التعارف ومكتبتها بمصر، بدون تاريخ الطبع.

٥- حمدان، د. محمد زياد: أزمة التربية في البلدان النامية، دار التربية الحديثة، عمان، ١٩٩٢م.

٦- خوري، د. انطوان. ج: الحكم المسبق والمسألة التربوية، معهد الإنماء العربي، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٣م.

٧- الخولي، أسامة أمين: التثقيف العلمي في الوطن العربي «واقع الحاضر وتطلعات المستقبل»، الخطة الشاملة للثقافة العربية، المجلد الثالث، الكويت ١٩٨٦م.

٨- داغر، انطوان: الكومبيوتر في التعليم «ملاحظات واقتراحات»، صحيفة النهار، لبنان، ١٧/٣/١٩٩٤م.

٩- ديورانت، ول: قصة الحضارة، المجلد الأول، الجزء الأول، نشأة الحضارة، ترجمة د. زكي نجيب محمود، دار الجيل، بيروت، ١٩٨٨م.

١٠- روستان: الثقافة والمهنة، تعريب د. إبراهيم الكيلاني، مجلة المعرفة، العدد ١٢، شباط ١٩٦٣م، دمشق.

١١- زكريا، د. فؤاد: المبادىء الأساسية للتخطيط الثقافي من زاوية عربية، الخطة الشاملة للثقافة العربية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، الكويت، ١٩٨٦م.

١٢- شهلا، جورج - حريلي، عبد السميع - حنانيا، الماس شهلا: الوعي التربوي ومستقبل البلاد العربية، دار العلم للملايين، الطبعة الرابعة، ١٩٧٨م.

١٣- شوقي، أحمد: هندسة المستقبل، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، ١٩٩٢م.

١٤- صحيفة الشرق الأوسط، القاهرة، ١٥/٣/١٩٩٤م.

١٥- عبد الدائم، عبد الله: التخطيط الشامل للثقافة العربية، الخطة

الشاملة للثقافة العربية المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، الكويت،١٩٨٦م.

١٦ - **عبد الدائم، عبد الله**: التربية وتنمية الموارد البشرية العربية «ورقة عمل مقدمة إلى ندوة تنمية الموارد البشرية المنعقدة في الكويت خلال الفترة ٢٨-٢٩ تشرين الثاني ١٩٨٧ م»، دار الرازي، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٩م.

١٧ - **عبد الدائم، عبد الله**: نحو فلسفة تربوية عربية، الفلسفة التربوية ومستقبل الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩١م.

١٨ - **العلوي، سعيد بنسعيد**: مناهج التعليم وإعداد الإنسان العربي، صحيفة النهار ١٩٩٤/٣/٢٢.

١٩ - **علي، د. نبيل**: العرب وعصر المعلومات، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، العدد ١٨٤، نيسان ١٩٩٤م، الكويت.

٢٠ - **غليون، د. برهان**: مجتمع النخبة، معهد الإنماء العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٦م.

٢١ - **الفنّيش، د. احمد علي**: استراتيجية التربية الاستقصائية، منشورات جامعة الفاتح، ليبيا، ١٩٨٣م.

٢٢ -**الفنّيش، د. احمد علي**: التربية الاستقصائية، الدار العربية للكتاب، ليبيا - تونس، ١٩٧٥م.

٢٣ - **الفنّيش، د. أحمد علي**: التربية بين المجتمع والجامعة، منشورات المنشأة الشعبية للنشر، ليبيا، الطبعة الأولى، ١٩٨١م.

٢٤ - **قنديل، اماني**: التعليم وتحديات التسعينات في مصر ، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، القاهرة، ١٩٩١م.

٢٤ - **مجلة البلاد**: مؤتمر اتحاد الجامعات العربية يقرع ناقوس الخطر، السنة الرابعة، العدد ١٧٨، تاريخ ١٩٩٤/٤/٢٣م. بيروت.

٢٦ - **محمد، محي الدين**: ثورة على الفكر العربي المعاصر، المكتبة العصرية، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٦٤م.

٢٧ - **محمود، د. حسين**: جوانب من إشكالية الثقافة العربية /الواقع والطموح/،مجلة المعرفة، العدد ٣٥٢، كانون الثاني ١٩٩٢م، دمشق.

٢٨ - **مرسي، محمد منير**: الإصلاح والتجديد التربوي في العصر الحديث، عالم الكتب، القاهرة، ١٩٩٢م.

٢٩ - **ميد، مارغريت**: الثقافة والالتزام، ترجمة: خير الدين عبد الصمد، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، ١٩٧٦م.

٣٠ - **هوغيه، جان**: هل هناك ثقافة حديثة، ترجمة: جورج سالم، مجلة المعرفة، العدد ٣١، السنة الثالثة، أيلول ١٩٦٤م، دمشق.

60

مهمة الهرمنيوطيقا

تأليف: بول ريكور *
ترجمة: خالدة حامد

تسعى هذه المقالة إلى وصف المشكلة الهرمنيوطيقية بالصورة التي أتلقاها وأتصورها، قبل الشروع بتقديم إسهامي في الجدل الدائر عنها، ولن أقتصر هنا على توضيح عناصر الإقناع فيها فحسب، بل الركائز التي تجعل من المشكلة الهرمنيوطيقية مشكلة مستعصية على الحل aporia، لأنني أرغب بقيادة التأمل الهرمنيوطيقي إلى الموضوع الذي يؤدي، من خلال تلك المشكلة الداخلية المستعصية على الحل، إلى توجه مهم سوف يمكنه من خوض نقاش جاد مع علوم النص، من السيميولوجيا إلى التفسير - التأمل - الديني exegesis.

(*) خالدة حامد: باحثة من القطر العراقي الشقيق، تهتم بالدراسات الأدبية والنقد الأدبي لها عدة أبحاث منشورة.

سأتبنى هنا التعريف العملي الآتي للهرمنيوطيقا: إذ أنها نظرية عمليات الفهم understanding في علاقتها بتأويل interpre-tationالنصوص. ولهذا فإن الفكرة الأساسية في الهرمنيوطيقا ستكون إدراك الخطاب discourse بوصفه نصا. وهنا، ستكون الطريق سالكة أمام محاولة حل المشكلة الهرمنيوطيقا المركزية وهي التعارض، الذي أراه يصل حد الكارثة، بين التفسير explanation والفهم. ولذا فإن أي بحث متكامل بين هذين المفهومين، اللذين تميل الهرمنيوطيقا الرومانسية إلى تفكيكهما، سوف يقود أبستمولوجيا إلى إعادة توجيه الهرمنيوطيقا، بما يتطلبه مفهوم النص نفسه.

أولاً: من الهرمنيوطيقا الإقليمية إلى الهرمنيوطيقا العامة:

إن تقويم الهرمنيوطيقا على النحو الذي اقترحه يمتد باتجاه صياغة المشكلة المستعصية التي هي نفسها مثار بحثي. ولهذا السبب لا يكون هذا العرض محايداً، بمعنى أنه لن يكون متحرراً من الافتراضات المسبقة. وفي الواقع فإن الهرمنيوطيقا نفسها تحذرنا من وهم الحياد أو التظاهر به.

أرى بدءاً، أن تاريخ الهرمنيوطيقا الراهن تهيمن عليه مسألتان. تميل الأولى، باطراد، إلى توسيع هدف الهرمنيوطيقا بطريقة تندمج فيها الهرمنيوطيقا الإقليمية regional كلها في هرمنيوطيقا عامة واحدة. إلا أن حركة فك الأقلمة -deregion alisation هذه لا يمكن الاستمرار بها إلى النهاية ما لم تخضع الاهتمامات الابستمولوجية للهرمنيوطيقا - أي جهودها الرامية إلى تحقيق مكانة علمية - إلى الاهتمامات الأونطولوجية لكي يتوقف الفهم عن الظهور بصفة نمط من المعرفة وحسب، بل بوصفه طريقة كينونة وطريقة للارتباط بالكينونات الأخرى. ولهذا، ينبغي أن تصاحب حركة فك الأقلمة حركة تنظر في الأسس نفسها radicalization التي من خلالها لا تصبح الهرمنيوطيقا عامة وحسب، بل أساسية أيضاً. ولنحاول الآن تتبع هذه الحركات.

١- موقع التأويل الأول.

إن أول قطاع محلي «locality» تسعى الهرمنيوطيقا إلى تعريته هو اللغة، وبتخصيص أكبر اللغة المكتوبة. ومن المهم إدراك حدود هذا القطاع المحلي لأن مشروعي enterprise يمكن أن يعد محاولة (إعادة أقلمة) الهرمنيوطيقا من خلال مفهوم النص. ولهذا السبب من المهم أن نكون دقيقين بشأن أسباب ارتباط الهرمنيوطيقا بعلاقة امتيازية مع قضايا اللغة. ويبدو لي أن بالإمكان البدء بالسمة التي تميز اللغات الطبيعية والتي تستدعي

فعل التأويل حتى عند مستوى الحوار الابتدائي والعادي جداً، وأعني بها تعدد الدلالات polysemy، أي الخصيصة التي من خلالها يكون لكلماتنا أكثر من معنى واحد حينما يُنظر إليها خارج نطاق استعمالها في سياق محدد. ولن أهتم بمسائل الاقتصاد التي تسوغ اللجوء إلى شفرة معجمية lexical code معينة متعددة الدلالة. إن ما يعنينا في هذه المناقشة هو تعدد دلالات الكلمات يكافئه الدور الانتقائي للسياقات، الذي تحدد من خلاله قيمة الكلمات في رسالة message محددة يوجهها المتكلم إلى المستمع في موقف معين، أي إن حساسية sensitivity السياق هي التتمة الضرورية والمقابل الأساس لتعدد الدلالات. وهكذا فإن استعمال السياق يشتمل، أيضاً، على نشاط التمييز الذي يُمارس عند تبادل الرسائل الحسية بين المتحاورين ويتخذ من تفاعل السؤال والجواب أنموذجاً له. ويطلق على نشاط التمييز هذا اسم «التأويل» فهو يتوقف على التعرف على الرسالة الوحيدة المعنى نسبيا التي بناها المتكلم بتعدد دلالي يستند إلى المعجم المشترك. وتتمثل مهمة التأويل الأولى والأساسية في إنتاج خطاب أحادي المعنى نسبيًا بكلمات متعددة الدلالة، ولتعريف قصد «أحادية المعنى» univocity في تلقي الرسائل.

وضمن حلقة تبادل الرسائل الواسعة، تشغل الكتابة حقلا معينا يسميه دلتاي Dilthy «تعبيرات الحياة التي تثبتها الكتابة» [1]. وتتطلب هذه التعبيرات عملا محددا من التأويل ينبع من إدراك الخطاب بوصفه نصاً. ولنحاول أن نقول الآن إنه مع الكتابة لم تعد شروط التأويل المباشر عبر تفاعل السؤال والجواب، وهكذا عبر الخطاب، متحققة فعلا، ولهذا السبب ثمة حاجة إلى تقنيات محددة لرفع سلسلة العلامات signs المكتوبة إلى الخطاب ولتمييز الرسالة بتشفيرات codification مفروضة غريبة عن إدراك الخطاب بوصفه نصاً.

٢- ف. شليرماخر

تبدأ حركة فك الأقلمة بمحاولة استخلاص مشكلة عامة من نشاط التأويل الذي يندمج في كل وقت بنصوص مختلفة. وقد تمثل إنجاز شليرماخر بتمييز هذه الإشكالية المركزية. فقبله كان ثمة نشاطان

(١) ينظر: د. دلتاي- Origine et Development de Monde de L Espirit Lhermeneutique (باريس اوبيه، 1947)، ولا سيما 333 ,319-322.p. أما الترجمة الإنجليزية لهذا الكتاب فهي The Development of Hermeneutics، في Selected Writings تحرير وترجمة هـ. ب ريكمن (كامبرج: مطبعة جامعة كامبرج 1976).

تأويليان: النصوص الكلاسيكية، ولا سيما تلك التي تعنى بالتراث اليوناني - اللاتيني، وتفسير النصوص المقدسة للعهدين القديم والجديد. ونجد في كل من هذين الحقلين أن عمل التأويل يتباين مع تنوع النصوص. ولهذا السبب تتطلب الهرمنيوطيقا العامة من المؤول أن يرتقي فوق مستوى التطبيقات الجزئية ويميز العمليات التي يشترك بها فرعا الهرمنيوطيقا العظيمان. ولتحقيق ذلك ينبغي الارتقاء، لا فوق تجزيئية particularity النصوص وحسب، بل فوق تجزيئية القواعد rules والوصفات التي يتشتت فيها فن الفهم. إذ أن الهرمنيوطيقا قد ولدت مع محاولة رفع التفسيرات الدينية والفيلولوجيا إلى مستوى «التكنولوجيا» التي لا تقتصر على جمع العمليات غير المترابطة، وحسب.

إن هذا الخضوع، من جانب قواعد التفسير الديني الجزئية والفيلولوجيا، لإشكالية الفهم العامة شكل تحولا يقارن تماما بالتحول الذي أحدثته الفلسفة الكانتية Kantinian في موضع آخر، ولاسيما في ما يتعلق بالعلوم الطبيعية. وهكذا يمكن القول إن الكانتية تشكل أفق الهرمنيوطيقا الفلسفي الأقرب. وتتمثل روح النقد critique العامة، كما نعلم، بقلب العلاقة بين نظرية المعرفة ونظرية الكينونة being. إذ ينبغي قياس القدرة على المعرفة قبل مواجهة طبيعة الكينونة. ومن السهل أن نشاهد، ضمن المناخ الكانتي أن بإمكان المرء بناء مشروع ربط قواعد التأويل، لا بتنوع النصوص وتنوع الأشياء المذكورة في النصوص، بل بالعملية المركزية التي توحد مجالات التأويل المتنوعة. وحتى لو لم يكن شليرماخر نفسه واعيا إلى أن ما يحدث في الفلك التفسيري الديني والفيلولوجي هو ثورة كوبرنيكية ينفذها كأنه في فلسفة الطبيعة، فلا ريب في أن دلتاي كان يعي ذلك. وهو يكتب تحت تأثير المناخ الكانتي الجديد، أواخر القرن التاسع عشر. ولكن سيتوجب أولاً إجراء توسيع عند شليرماخر، وتحديداً: إدخال علوم التفسير الديني والفيلولوجيا في نطاق العلوم التاريخية، وعند ذاك فقط ستظهر الهرمنيوطيقا بصفة استجابة عالمية للفجوة الكانتية الكبرى التي أدركها للمرة الأولى هيردر Herder واعترف بها كاسيرر Cassirer ومؤداها أنه ليس ثمة صلة بين الطبيعة والأخلاق ضمن الفلسفة النقدية.

ومع ذلك لم يكن الأمر محض ملء فجوة gap في الكانتية، بل كان أيضاً مسألة تثوير المفهوم الكانتي عن الذات subject. فالكانتية، بسبب اقتصارها على بحث الشروط الشمولية للموضوعية objectivity في الطبيعة والأخلاق، لم تستطع أن تجلب إلى دائرة الضوء سوى العقل غير الشخصي impersonal mind، حامل شروط إمكانية الأحكام الشمولية. ولم تتمكن

الهرمنيوطيقا من الإضافة إلى الكانتية من دون أن تأخذ من الفلسفة الرومانسية قناعتها الأساسية جداً ومؤداها أن العقل هو اللا وعي الإبداعي الذي يعمل عند الموهوبين. ولهذا حمل برنامج شليرماخر الهرمنيوطيقي علامة مزدوجة: علامة رومانسية من خلال سعيه إلى العلاقة الحية مع عملية الإبداع process of creation، وعلامة نقدية من خلال رغبته بتوسيع قواعد الفهم الصالحة شموليا. وربما تبقى الهرمنيوطيقا متميزة بهذا الانتماء المزدوج: رومانسي – نقدي، ونقدي – رومانسي. فالاقتراح المطروح ضد سوء الفهم في ظل القول الشهير «توجد الهرمنيوطيقا حيثما وجد سوء الفهم» (٢) هو اقتراح نقدي، أما الاقتراح الذي ينادي بـ «فهم المؤلف أفضل مما يفهم نفسه» (٣) فهو رومانسي.

وعلى هذا النحو نرى أن شليرماخر، في الملاحظات التي كتبها بصدد الهرمنيوطيقا والتي لم تتحول إلى عمل كامل، خلف لمن جاء بعده مشكلة مستعصية وخطاطة أولية schemata. فالمشكلة التي صارعها هي العلاقة بين شكلين من التأويل: التأويل (النحوي) والتأويل (التقني). وقد أبقى على هذا الفرق في عمله كله إلا أن دلالته تغيرت مع السنين، إذ اننا لم نعرف قبل الطبعة التي قدمها كيميرل Kimmerle (٤) اي شيء عن ملاحظات سنة ١٨٠٤ والسنوات التي أعقبتها وهكذا فقد عزي لـ شليرماخر موقف سايكولوجي، على الرغم من أن شكلي التأويل كانا متساويين منذ البداية. ويعتمد التأويل النحوي سمات الخطاب التي تشيع في ثقافة ما، أما التأويل التقني فيهتم بفردانية رسالة الكاتب، بل عبقريته. وعلى الرغم من أن التأويلين يتمتعان بمكانة متساوية، لا يمكن تطبيقهما في الوقت نفسه. ويوضح شليرماخر هذا الأمر بوضوح تام: أن تأخذ اللغة المشتركة بنظر الاعتبار يعني أن تنسى الكاتب، في حين أنك حينما تفهم المؤلف فإنك تنسى لغته، التي تم تجاوزها، فنحن إما أن ندرك ماهو

---

(٢) فـ– شليرماخر Hermeneutik und Kritik الجزء الرابع من Sammtliche Wereke تحرير: فـ- ليوك (برلين: ريمير، 1938) ولاسيما 16-15. ينظر أيضاً: هانز – جورج غادامير (الحقيقة والمنهج) Wahrheit und Methode (توبنغن: ج. موهر، 1960) وسنرمز له من الآن بالرمز WM، p.173. أما الترجمة الإنجليزية له فهي: Truth and Method (لندن: شيد ووارد 1975)، وسنرمز لها من الآن بالرمز TM، (p.163).

(٣) ف. شليرماخر، Hermeneutik، تحرير، هـ. كيميرل (هيدلبيرغ: كارل ونتر، 1959)، p.56. .

(٤) ظهرت هذه الطبعة في: Abhandlungen der Heidlberger Akademie der Wissenschaften Phil - hist, Klasse 2 (1959)

مشترك أو أن ندرك ما هو خاص peculiar، وتطلق على التأويل الأول صفة «الموضوعي» لأنه معني بالسمات اللغوية المتميزة عن المؤلف، لكنه «سلبي» أيضاً لأنه يشير فقط إلى حدود الفهم وتؤثر قيمته النقدية في أخطاء معنى الكلمات فحسب. أما التأويل الثاني فتطلق عليه صفة «التقني» بسبب مشروع التكنولوجيا Kunstlrhre تحديداً. وقد تحققت مهمة الهرمنيوطيقا السلمية في هذا النوع الثاني من التأويل. أما الأمر الذي ينبغي الوصول إليه فهو ذاتية الشخص subjectivity الذي يتكلم اللغة التي يتم نسيانها، إذ تصبح اللغة هنا أداة لخدمة الشخصية الفردانية. ويسمى هذا التأويل «إيجابيا» positve، لأنه يصل إلى فعل الفكر الذي أنتج الخطاب، فإن أحد شكلي التأويل لا يقوم بإقصاء الشكل الآخر، بل إن كل واحد منهما يتطلب مواهب متميزة، مثلما يكشف ذلك ما يقابلهما من غلو excess الأول بسبب التحذلق، أما غلو الثاني فبسبب الضبابية nebulosity.

ولم يتسيد النوع الثاني من التأويل الأول إلا في نصوص شليرماخر المتأخرة، وأصبح الطابع النقدي (اللا هوتي) للتأويل أساساً لطابعه السايكولوجي. لكن حتى ذلك الحين لم يقتصر التأويل السايكولوجي - وهذا المصطلح يعد بديلا عن «التأويل التقني» - على إيجاد صلة بالموقف مطلقاً. فهو يشير إلى موضوعات نقدية في نشاط المقاربة: الشخصية الفردانية التي لا يمكن إدراكها إلا بالمقاربة والمضارعة. وهكذا فإن الهرمنيوطيقا الثانية تشتمل على عناصر تقنية واستدلالية. فنحن لا ندرك الشخصية الفردانية مطلقا، بل ندرك اختلافها عن غيرها وعن أنفسنا. وهكذا تعقدت صعوبة التوفيق بين نوعي الهرمنوطيقا من خلال فرض زوج ثان من التضادات: (التقديس والمقارنة) على الزوج الأول (النحوي والتقني). ويقدم الخطاب الأكاديمي The Academic Discourse (٥) دليلا آخر على هذه العقبة الخطيرة التي يواجهها مؤسس الهرمنيوطيقا الحديثة. وأنا أرى أن الطريقة الوحيدة التي يمكن بها أن نتخطى هذه العقبة هي توضيح علاقة العمل بذاتية المؤلف وتغيير التركيز التأويلي على البحث المكثف عن الذوات الخفية إلى التركيز على مغزى sense العمل نفسه ومرجعه reference ؟.

إلا أن من الضروري، أولاً، دفع مشكلة الهرمنيوطيقا المستعصية إلى أبعد

(٥) ينظر:
في: Abhandlungen der Heidlberger Akademie der Wissenschaften
Schliermachers Werke، تحرير: و. برموج. باور (لايبزغ: ف. ايركات 1911) p.374ff.

من ذلك من خلال دراسة التطور الحاسم الذي حققه دلتاي عندما أخضع إشكالية الفيلولوجيا والتفسير الديني إلى إشكالية التاريخ. إذ أن هذا التطور، بمعنى الشمولية العظمى، هو الذي يمهد الطريق أمام إزاحة الابستمولوجيا وصولا إلى الأونطولوجيا، بالمعنى الراديكالي الأعظم.

٣- ف.د. دلتاي

يقع دلتاي في نقطة تحول الهرمنيوطيقا النقدية التي يتم فيها تصور شدة المشكلة التي ما زالت تفترض في ضوء الجدل الابستمولوجي الذي يميز الحقبة الكانتية الجديدة بأسرها.

لقد تم فرض ضرورة دمج المشكلة الإقليمية لتأويل النصوص مع حقل المعرفة التاريخية الأوسع على مفكر مهتم بتفسير الإنجاز الأعظم للثقافة الألمانية في القرن التاسع عشر، وأعني بها تحديداً خلق تاريخ بصفة علم من المقام الأول. وبين شليرماخر ودلتاي نجد مؤرخي القرن التاسع عشر من الألمان العظماء: ل. رانكة، وج. درويزن...الخ ومن ذلك الحين، كان النص المطلوب تأويله هو الواقع ذاته وارتباطاته مع أجزائه. كما أن السؤال عن الكيفية التي يمكن بها فهم نص من الماضي سبقه سؤال آخر هو: كيف يمكن تصور الارتباط التاريخي؟ إذ قبل انسجام coherence النص يأتي انسجام التاريخ الذي يعد الوثيقة العظمى للبشرية والتعبير الأساس عن الحياة، وقد كان دلتاي مؤولا لهذا الحلف pact بين الهرمنيوطيقا والتاريخ. وإن ما يسمى اليوم بـ «النزعة التاريخية» histori-cism بمعناها الضيق يعبر في الدرجة الأولى عن حقيقة الثقافة: انتقال الاهتمام من روائع البشرية إلى الارتباط التاريخي الذي يدعمها. كما إن إبطال النزعة التاريخية لا ينتج من العقبات التي خلقتها هي نفسها فحسب، بل من تغير ثقافي آخر حدث في الآونة مؤخرا وأعطى الأسبقية للنظام system على التغيير، وللسنكرونية Synchrony على الدايكرونية diachrony. وتعبر الميول البنيوية للنقد الأدبي المعاصر عن إخفاق النزعة التاريخية والدمار الهائل لإشكاليتها.

وفي الوقت الذي جلب فيه دلتاي مشكلة فهم الموضوع التاريخي بذاته إلى حقل التأمل الفلسفي كان ميالا، بفعل الحقيقة الثقافية، إلى البحث عن مفتاح الحل، لا من جانب الأونطولوجيا بل بإصلاح الأبستمولوجيا نفسها. وهكذا تم تمثيل الحقيقة الثقافية الأساسية الثانية من خلالها نهضة الوضعية positivism بوصفها فلسفة، إذا فهمنا من ذلك، عموماً الحاجة إلى أخذ أنموذج واضح من نوع التفسير الامبريقي empirical السائد في حقل علوم الطبيعة.

لقد اتسم عهد دلتاي بالرفض الشامل للهيغلية والاعتذار للمعرفة

التجريبية experimental وهكذا بدا أن الطريقة الوحيدة لإنصاف المعرفة التاريخية كانت تتمثل بإعطائها بعدا عمليا، مقارنة بما حققته العلوم الطبيعية. وهكذا فإن دلتاي، خلال استجابته للوضعية، شرع بمنح العلوم الإنسانية منهجية وأبستمولوجيا تلقى الاحترام نفسه الذي لقيته علوم الطبيعة.

وبناء على هاتين الحقيقتين الثقافيتين المهمتين يطرح دلتاي سؤاله الأساس: كيف تكون المعرفة التاريخية ممكنة؟ بعموم أكبر، كيف تكون العلوم الإنسانية ممكنة؟ ويضعنا هذا السؤال عند عتبة التقابل الأكبر الذي نجده في عمل دلتاي بين تفسير الطبيعة وفهم التاريخ. ويتميز هذا التقابل بأنه مثقل بعواقب الهرمنيوطيقا التي تنفصل عن تفسير عالم الطبيعة، وتصبح في فلك الحدس السايكولوجي.

ونلاحظ أن دلتاي يبحث، في فلك السايكولوجيا، عن السمة المميزة للفهم. فكل علم إنساني - ويعني دلتاي بذلك كل أنموذج معرفي للإنسان يشير إلى علاقة تاريخية - يفترض، سلفا، قدرة أصلية على نقل ذات المرء إلى الحياة الذهنية للآخرين (وضع المرء لذاته موضع حياة الآخرين الذهنية) ذلك أن الإنسان، في المعرفة الطبيعية، لا يدرك سوى الظواهر المتميزة عنه، أي الأشياء الأساسية التي تفوته. أما في النظام الإنساني، فإن الإنسان يعرف الإنسان. ومهما كان الإنسان الآخر مغتربا عنا لا يكون غريبا، بمعنى أنه شيء مادي مجهول، فالفرق في المكانة بين الأشياء الطبيعية والعقل هو الذي يحدد الفرق في المكانة بين التفسير والفهم. فالإنسان ليس مغتربا عن الإنسان كليا لأنه يقدم علامات على وجوده، وإن فهم هذه العلامات يعني فهم الإنسان. وهذا ما تتجاهله المدرسة الوضعية وهو الفرق، بين العالم العقلي والعالم المادي، من حيث المبدأ. وربما يمكن الاعتراض بالقول إن العقل، أي العالم الروحي، ليس الفرد حتما. ألم يشهد عمل هيغل قبولا على نطاق (فلك) الروح الموضوعية، روح المؤسسات والثقافات التي لايمكن تحويلها، بأية حال من الأحوال، إلى ظاهرة سايكولوجية؟ إلا أن دلتاي ما زال ينتمي إلى جيل الكانتيين الجدد الذين يرون الفرد محور العلوم الإنسانية كلها في علاقاته الاجتماعية لكنه مفرد تماما، وينتج من ذلك أن السايكولوجيا ينبغي أن تكون أساس العلوم الإنسانية، وأعني بها السايكولوجيا التي تعرف بأنها علم الفرد العامل في المجتمع وفي التاريخ. ويتم، في التحليل الأخير، بناء العلاقات المتبادلة والأنساق الثقافية والفلسفة والفن والدين على هذا الأساس. والأدق من ذلك القول إنه مثل النشاط، مثل الإرادة الحرة، مثل المبادرة المشروعة التي يسعى الإنسان وراء فهمهما. ونتعرف هنا على القصد الراسخ

المتمثل بالابتعاد عن هيغل وتخطي حدود المفهوم الهيغلي للروح العامة، وإعادة الانضمام إلى كانت، لكن في الموضع الذي توقف عنده كانت، كما قلنا آنفا.

وينبغي العثور على مفتاح نقد المعرفة التاريخية، الذي كان مفقودا للأسف في الكانتية، في ظاهرة الارتباط، وهي الأساس الذي يمكن من خلاله، أن نميز حياة الآخرين وأن نتعرف عليها في تجلياتها. إذن معرفة الآخرين ممكنة لأن الحياة تنتج أشكالاً، وتشخص ذاتها بصياغات ثابتة. أما المشاعر والتقويمات والانتهاكات فتميل إلى ترسيب نفسها بالاكتساب المركب الذي يقدم للآخرين لغرض فك مغاليقه. وأما الأنساق المنظمة التي تنتجها الثقافة على شكل أدب فتشكل طبقة ثانوية مبنية على هذه الظاهرة الأساسية. فنحن نعلم كيف حاول ماكس فيبر حل المشكلة ذاتها بمفهومه عن الأنواع المثالية. وقد واجه كل من دلتاي وشليرماخر المشكلة ذاتها: كيف تتشكل المفاهيم في فلك الحياة، في فلك الخبرة المتذبذبة التي تعرض الانتظام الطبيعي كما يبدو؟. ويكون الجواب ممكنا لأن الحياة الروحية مثبتة في كليات مركبة يستطيع الآخر فهمها. وبعد عام ١٩٠٠ اعتمد دلتاي على هوسرل في جعل مفهوم الارتباط الداخلي أكثر اتساقاً. وخلال الحقبة ذاتها أكد هوسرل أن الحياة العقلية تتصف بالقصدية -intentionality، أي سمة قصد معنى معروف. ولا يمكن إدراك الحياة العقلية ذاتها لكننا نستطيع إدراك ماتقصده، أي المقتضى الموضوعي والمتماثل الذي فيه تتغلب الحياة العقلية على ذاتها. وقد مكنت فكرة القصدية وفكرة الطابع التماثل للموضوع القصدي دلتاي من تعزيز مفهومه عن البنية العقلية المستمد من مفهوم المعنى الهوسرلي.

وضمن هذا السياق الجديد، ماالذي حدث للمشكلة الهرمنيوطيقية التي أخذناها من شليرماخر؟. إن الانتقال من الفهم، الذي يعرف بالدرجة الأساس في ضوء قدرة المرء على نقل ذاته إلى موضوع آخر، إلى التأويل، بمعنى فهم تغييرات الحياة المثبتة بالكتابة، قد فرض مشكلة مزدوجة. فمن ناحية نجد أن الهرمنيوطيقا قد أكملت السايكولوجيا التأويلية من خلال إلحاقها بمرحلة تكميلية. ومن ناحية أخرى قامت السايكولوجيا التأويلية بتحويل الهرمنيوطيقا إلى مسار سايكولوجي، وهذا يفسر أسباب إبقاء دلتاي على الجانب السايكولوجي من هرمنيوطيقا شليرماخر، في الوقت الذي تعرف فيه على مشكلة الفهم من خلال التحول إلى مشكلة أخرى. وإذا انطلقنا من الحالة الأولى نجد أن الهرمنيوطيقا تحقق شيئاً محدداً، فهي تسعى إلى إعادة توليد الارتباط (الكلية المركبة)، من خلال استخلاص الدعم من فئة العلامات التي ثبتتها الكتابة، أو من خلال أية عملية نقش Inscription تقابل

الكتابة. وهكذا ما عاد بالإمكان إدراك حياة الآخرين العقلية في تغييراتها المباشرة، بل صار من الضروري إعادة توليدها وبنائها، من خلال تأويل العلامات المكتسبة بعدا موضوعيا objectified. وتتطلب عملية إعادة التوليد قواعد محددة طالما أن التعبيرات متجسدة في موضوعات ذات طبيعة غريبة. وقد تمثلت عن شليرماخر بالفيلولوجيا - تفسير النصوص- التي تقدم مرحلة الفهم العملية. وهكذا فإن الدور الأساسي الذي تلعبه الهرمنيوطيقا عند كلا المفكرين (دلتاي وشليرماخر) هو:

«إنه ينبغي، من الناحية النظرية، توطيد دعائم صلاحية validity التأويل الشمولية التي يرتكز عليها اليقين كله إزاء الإقحام المستمر للنزوات الرومانسية والذاتية الشكوكية» [٦]. وهكذا صارت الهرمنيوطيقا تشكل طبقة الفهم المتموضعة بفضل بنى النص الأساسية.

إلا أن نظير النظرية الهرمنيوطيقية الذي يرتكز على السايكولوجيا هو أن السايكولوجيا بقيت المسوغ النهائي لها. فاستقلالية النص، التي ستكون في قلب تأملاتنا، لا يمكن أن تكون سوى ظاهرة آنية وسطحية. وهكذا تتواصل إشكالية الموضوعية في عمل دلتاي بصفة مشكلة لايمكن تخطيها ويتعذر حلها، بسبب الدعوة إلى الاستجابة إلى الوضعية من خلال المفهوم العلمي الدقيق للفهم. وهكذا، فقد استمر دلتاي بتنقيح وتكميل مفهوم «إعادة التوليد» وجعله ملائما دائماً لمتطلبات الموضعة. إلا أن إخضاع المشكلة الهرمنيوطيقية للمشكلة السايكولوجية للمعرفة عند الآخرين دفعه إلى البحث وراء حقل التأويل للتفتيش عن مصدر الموضعة كله. ويرى دلتاي أن الموضعة تبدأ بوقت مبكر جداً، من لحظة التأويل الذاتي. وإن ما أنا عليه لا أستطيع الوصول إليه إلا من خلال موضعات حياتي. فالمعرفة الذاتية تعد تأويلاً لا يمكن وصفه بأنه أسهل من غيره، بل إنه في الحقيقة أكثر صعوبة، نظراً إلى أني لا أفهم نفسي إلا من خلال العلامات التي أمنحها من حياتي والتي تعود لي عن طريق الآخرين. فالمعرفة الذاتية كلها تتوسطها العلامات والأعمال. هذه هي الكيفية التي استجاب بها دلتاي إلى فلسفة الحياة التي كانت مؤثرة جداً آنذاك. وقد اشترك دلتاي مع هذه الفلسفة بالرأي القائل إن الحياة عبارة عن دينامية إبداعية، ولكنه يؤمن بأن الدينامية الإبداعية لا يمكن أن تعرف ذاتها ولا يمكن أن تؤول ذاتها إلا من خلال انعطافة

(٦) د. دلتاي، The Development of Hermeneutics, p.260.

العلامات والأعمال. وهكذا يتحقق الانصهار fusion في عمل دلتاي بين مفهوم الدينامية ومفهوم البنية structure. فالحياة تبدو كدينامية تبني نفسها. وبهذه الطريقة حاول دلتاي في النهاية تعميم مفهوم الهرمنيوطيقا، وترسيخه، بعمق أكبر، في غائية الحياة، أما المعاني المكتسبة والقيم الحاضرة والأهداف البعيدة فهي التي تبني دينامية الحياة بحسب الأبعاد الزمنية الثلاث للماضي والحاضر والمستقبل. فالإنسان لا يتعلم عن نفسه إلا من خلال أفعاله، وتخريج exteriorization حياته، ومن خلال تأثيراته في الآخرين. ولا يتوصل إلى معرفة نفسه إلا من خلال انعطافة الفهم الذي هو التأويل. وينبع الاختلاف الوحيد المهم حقا بين التأويل السايكولوجي والتأويل الديني من حقيقة أن موضعات الحياة تميل إلى ترسيب نفسها في الاكتساب المحتمل الذي يتبنى مظاهر الروح الموضوعية الهيغلية كلها. فإذا كان بمقدوري فهم العوالم المغيبة vanished فإن هذا مرده إلى أن كل مجتمع قد خلق وسيلته الخاصة في الفهم من خلال خلق العوالم الاجتماعية والثقافية بما يفهم به المجتمع ذاته. ولهذا السبب أصبح التاريخ الشمولي universal حقل الهرمنيوطيقا، فلكي أفهم ذاتي فإن هذا يستدعي مني القيام بانعطافة كبرى، عبر الذاكرة التي تحتفظ بما أصبح ذا معنى للبشرية كلها. فالهرمنيوطيقا تمثل ارتقاء الفرد نحو المعرفة، معرفة التاريخ الشمولي، أو تشميل universalisation الفرد.

فعمل دلتاي يسلط الضوء، حتى أكثر من عمل شليرماخر، على مشكلة الهرمنيوطيقا المركزية المستعصية على الحل التي يندرج تحتها فهم النصوص، ويعم قانون فهم الشخص الآخر الذي يعبر عن نفسه في تلك المسألة. فإذا بقي المشروع سايكولوجياً أساسياً، فإن هذا يرجع إلى حقيقة أنه يشترط أن يكون هدف التأويل المطلق هو (من يقول النص) وليس (ما يقوله النص) وفي الوقت نفسه، يتحول موضوع الهرمنيوطيقا باستمرار مبتعداً عن النص، مبتعداً عن مغزاه ومرجعه متجها صوب التجربة المعيشة lived experience التي يتم التعبير عنها في ذلك الموضع. وقد وضح غادامير الصراع الكامن في عمل دلتاي (ينظر: WM: TM، 205 - 208: 192-195): فقد ظهر من التحليل الأخير أن الصراع الكامن بين فلسفة الحياة، مع ماتنطوي عليه من لا عقلنة، وفلسفة المعنى التي لها الذرائع ذاتها التي نجدها في فلسفة الروح الموضوعية عند هيغل. وقد حول دلتاي هذه الصعوبة إلى بديهة: الحياة تحتوي على القدرة على

تجاوز ذاتها عبر المعنى [٧]. أو مثلما يقول غادامير: «الحياة تؤول ذاتها، فهي تملك بنية هرمنيوطيقية» (190: TM, 213: WM). إلا أن الزعم بأن هرمنيوطيقا الحياة هذه هي التاريخ، يبقى زعماً غير مفهوم، لأن الانتقال من الفهم السايكولوجي إلى الفهم التاريخي يفترض أن الصلة المتبادلة بين أعمال الحياة ماعاد يحياها أو يجربها أي شخص، وهنا بالضبط تكمن موضوعيتها. ولهذا فإننا قد نسأل، لغرض فهم موضوعات الحياة والتعامل معها على أنها معطيات، ماإذا كان من غير الضروري وضع المثالية التأملية في جذور الحياة، أي بعبارة أخرى الاعتقاد بأن الحياة ذاتها عبارة عن روح spirit وإلا، كيف لنا أن نفهم حقيقة أن الحياة تستطيع، في الفن والدين والفلسفة، أن تعبر عن ذاتها بكفاءة قصوى من خلال ذاتها بالمرة؟ ألا يكون سبب ذلك هو أن الروح في موطنها هنا؟ وألا يعني هذا الإقرار بأن الهرمنيوطيقا لا تكون ممكنة مثل الفلسفة المعقولة reasoned إلا من خلال استحضار المفهوم الهيغلي؟ ولهذا السبب صار من المكن أن نقول عن الحياة ما قاله هيغل عن الروح: في هذا الموضع تحديداً نجد الحياة تدارك الحياة.

ومع ذلك، فقد وصل دلتاي، ببراعة، إلى صميم المشكلة: وأعني بها تحديداً أن الحياة لا تدرك ذاتها إلا من خلال توسط وحدات المعنى التي تعلو فوق المجرى التاريخي. وقد لمح دلتاي في هذا الموضوع نمطاً من التعالي على التناهي من دون المعرفة المطلقة... نمطاً ذا طابع تأويلي تماماً، وبذا فقد أشار إلى الاتجاه الذي تستطيع النزعة التاريخية من خلاله التغلب على ذاتها من دون إثارة التطابق الغالب مع نوع معين من المعرفة المطلقة.

لكن لغرض متابعة هذا الاكتشاف ينبغي التخلي عن الصلة بين مصير الهرمنيوطيقا والمفهوم السايكولوجي المحض المتمثل بالانتقال إلى حياة ذهنية أخرى، وعندئذ ينبغي أن يكون النص متفتحاً unfolded، ولا يكون هذا الانفتاح متجها نحو مؤلفه، بل نحو المغزى المحايث immanent ونحو العالم الذي يفتحه هو ويغلقه.

ثانياً: من الابستمولوجيا إلى الأونطولوجيا

لم تتمثل الخطوة الحاسمة، بعد دلتاي، بتحسين أبستمولوجيا العلوم الإنسانية بل بالتساؤل عن بديهتها الأساسية، وتحديدا: عن إمكانية تنافس هذه العلوم مع علوم الطبيعة بواسطة منهجيتها ويشير هذا الافتراض المسبق،

(٧) Hisoire de l hermeneutique de Schleirmacher a mps kpirs، ترجمة عن الألمانية ت. نيردين وم. ماسار (باريس: سير، 1972)، p.27-30.

الذي نجده مهيمنا على عمل دلتاي، إلى أن الهرمنيوطيقا نوع من نظرية المعرفة وأن الجدل بين التفسير والفهم لا يمكن أن يستمر إلا ضمن حدود النزاع المنهجي وثيق الصلة بالكانتية الجديدة. ولم يتناول هيدغر وغادامير إلا هذا الافتراض المسبق للهرمنيوطيقا المفسَّر بوصفه أبستمولوجيا. ولهذا السبب لا يمكن أن نعد إسهامهما امتدادا بحتا ومبسطا لمشروع دلتاي، بل ينبغي أن يعد محاولة للغوص في المشروع الابستمولوجي ذاته لكشف شروطه الأونطولوجية على نحو سليم. وإذا كان بالإمكان أن يتدرع الانتقال الأول من الهرمنيوطيقا الإقليمية إلى الهرمنيوطيقا العامة بدرع الثورة الكوبرنيكية فلابد، عندئذ، من أن يكون الانتقال الثاني، الذي نقوم به الآن، تحت رعاية التحول الكوبرنيكي الذي يعيد وضع قضايا المنهج ضمن نطاق الأونطولوجيا أساساً. ولهذا علينا ألا نتوقع أن هيدغر أو غادامير سيحسمان الإشكالية المنهجية المتولدة عن تفسير النصوص المقدسة أو عن الفيلولوجيا، أو السايكولوجيا، أو نظرية التاريخ، أو نظرية الثقافة، بل على العكس، يثار هنا سؤال جديد هو: (ما نمط كينونة تلك الكينونة التي لا توجد إلا في الفهم؟). بدلا من السؤال عن: (كيف نعرف؟).

١- هيدغر

إن قضية (التفسير أو التأويل) تتطابق قليلاً مع قضية التفسير الديني الذي يشترك مع قضية (الكينونة) التي غلفها النسيان [٨]، كما يوضح هيدغر في مقدمة كتابه الكينونة والزمان. إلا أن ما يعنينا هنا هو قضية معنى الكينونة. لكننا حينما نطرح مثل هذه القضية فإننا نسير على هدي ما نبحث عنه تحديداً. ويبدو أن نظرية المعرفة قد تحولت، منذ البداية، من خلال التساؤلات التي سبقتها والتي تهتم بالطريقة التي تواجه بها كينونة ما كينونة أخرى حتى قبل أن تجابهها بوصفها موضوعا يواجه ذاتا. وحتى إن كان الكينونة والزمان يركز، على نحو أثقل، مما يركز عليه عمل هيدغر اللاحق، على الدازين dasein [٩]... الكينونة هناك حيث نحن، فإن

(٨) مارتن هيدغر، الكينونة الزمان sein und Zeit (توبنغن: ماكس نيمييه 1927)، وسنرمز له من الآن بالرمز SZ (p.2, 5ff). أما الترجمة الإنجليزية للكتاب فهي:
Being and Time، ترجمة: جون ماكوري وادوارد روبنسون (Basil Blackwell, 1978) p., 21, 25ff. سنرمز له من الآن بالرمز .BT.

(٩) الدازين: مفهوم جاء به مارتن هيدغر في الكينونة والزمان (١٩٧٢) يشير فيه إلى أن الوجود الإنساني يجسد في بنيته الوجودية فهماً أو نطولوجياً مسبقاً للذات وللعالم الذي تجد فيه الذات نفسها. ولهذا السبب يعمل الدازين على إسقاط نفسه في فعل الفهم وصولا إلى إدراك الذات التي تمثل انجلاء هذا الفهم أو انكشافه، وبالتالي يكون التأويل المتجذر في الفهم مستمدا من هذا الدازين (م).

هذا الدازين لا يشكل ذاتاً لموضوعها بل هو كينونة داخل كينونة. فالدازين يشير إلى الموضع الذي تنجم منه قضية الكينونة، أي موضع التجلي. وإن تمركز الدازين هو ببساطة تمركز الكينونة التي تفهم الكينونة. وهكذا، يكون الحصول على فهم أونطولوجي مسبق للكينونة هو جزء من بنيتها ككينونة. وبالتالي، فإن إظهار بنية الدازين لا يعني إطلاقًا (الارتكاز من خلال الاشتقاق)، مثلما حصل في منهجية العوالم الإنسانية بل يعني (كشف الأساس من خلال العرض) (ينظر: SZ، الفقرة 3). ولهذا السبب ينشأ التعارض opposition بين التأسيس الأونطولوجي، بالمعنى الموصوف آنفا، والأرضنة الأبستمولوجية. ولعل الأمر سيبدو أبستمولوجيا إذا كانت المشكلة تخص المفاهيم التي تتحكم بأقاليم regions مواضيع محددة... إقليم الطبيعة، إقليم الحياة، إقليم اللغة، إقليم التاريخ. ومما لاشك إن العلم نفسه ينتقل إلى مثل هذا التفسير لمفاهيمه الأساسية، ولا سيما في حالة وجود (أزمة أسس). إلا أن مهمة التأسيس الفلسفية شيء مختلف: فهي تسعى إلى كشف المفاهيم الأساسية التي «تحدد الفهم القبلي للإقليم وتوفر الأساس لجميع مواضيع العلم الثيمية، وبذا فإنها توجه البحث الوضعي كله» (BT 30, SZ 10). ولهذا فإن ما سيواجهنا في الهرمنيوطيقا الفلسفية هو «تفسير تلك الكينونات بحسب بنية كينونتها الأساسية» (BT 30 SZ 10). ولن يضيف هذا التفسير أي شيء لمنهجية العلوم الإنسانية أكثر من أن يغوص في هذه المنهجية لغرض كشف أسسها. ولهذا فإن القضايا الرئيسة فلسفيا في التاريخ «لاتتمثل بنظرية تشكل مفاهيم علم التاريخ historiology، ولا نظرية المعرفة التاريخية historiological، ولا حتى نظرية التاريخ بوصفها موضوع علم التاريخ، بل إن القضية الرئيسة هي تأويل الكينونات بحسب تاريخيتها historicity المحققة» (BT 31, SZ 10). ولا تعد الهرمنيوطيقا تأملاً في العلوم الإنسانية، بل هي تفسير الأرضنة الأونطولوجية التي يمكن بناء هذه العلوم عليها. ومن هنا، فإن الجملة التي تبدو حاسمة لنا هي: إن الهرمنيوطيقا المفهومة على هذا النحو «تحتوي جذور ما يمكن أن نطلق عليه صفة (الهرمنيوطيقي) بالمعنى الاشتقاقي فقط: أي منهجية العلوم الإنسانية» (BT 62, SZ 38).

إن أول تحول نجده في الكينونة والزمان يستدعي تحولاً ثانيًا. فقد ربط دلتاي قضية الفهم بمشكلة الآخر، إذ كانت قضية الوصول إلى ذهن الآخر مشكلة هيمنت على العلوم الإنسانية كلها، من السايكولوجيا إلى التاريخ. وإن ما يلفت الأنظار الآن هو أنه في الكينونة والزمان تحررت قضية الفهم من مشكلة الاتصال

مع الآخرين تحررًا كليًا. وثمة فصل يحمل عنوان (متسين Mitsein) أي (الكينونة مع being - With). إلا أن قضية الفهم لاتظهر في هذا الفصل على النحو الذي قد نتوقعه من موقف دلتاي، بل ينبغي البحث عن أسس المشكلة الأونطولوجية في مجال العلاقة مع العالم، وليس في مجال العلاقة مع الآخر. ويكون الفهم بمعناه الابتدائي، متضمنا في العلاقة مع موقفي أنا، أي في الفهم الأساس لموقعي داخل الكينونة. وإنه لمن المثير حقًا أن نتساءل عن الأسباب التي دفعت دلتاي إلى التوصل على هذا النحو. فقد طرح إشكالية العلوم الإنسانية على أساس الجدل الكانتي. فمعرفة الأشياء تصطدم بالمجهول، أي الشيء ذاته، لكن في حالة الذهن لا يوجد شيء قائم بذاته، إذ أننا نمثل ما هو عليه الآخر، ولهذا السبب تتمتع معرفة الزمن بأفضلية، لايمكن نكرانها، على معرفة الطبيعة. فـ هيدغر، الذي يقرأ نيتشه، ماعاد بريئا لأنه يعرف أن الآخر، بالضبط مثلي أنا، هو أكثر مجهولية لي من أية ظاهرة من ظواهر الطبيعة. وهنا، تتجلى المواربة أعمق مما في أي مكان آخر. فإذا كان ثمة إقليم تتحكم به اللا موثوقية inauthenticity فإن ذلك يحصل ولا ريب في علاقة كل شخص بكل آخر. وهنا يصبح الفصل الخاص بـ (الكينونة مع) جدالا مع الـ (هو)، بوصفه مركز المواربة وصاحب موضع الامتياز فيه.

ولهذا السبب لا غرابة في أن يبدأ أونطولوجيا الفهم بالتأمل في (الكينونة في Being - in) بدلا من (الكينونة مع) وهذا لايعني الكينونة مع الآخر الذي يستنسخ (يكرر) ذاتيتنا بل الكينونة في العالم. ويتمتع هذا التحول في الموضع الفلسفي بالأهمية نفسها التي يتمتع بها الانتقال من مشكلة المنهج إلى مشكلة الكينونة، وتحتل قضية (العالم) مكان قضية (الآخر). ومن خلال جعل الفهم كونيا يعمد هيدغر إلى فك سكلجته.

وقد أسيء فهم هذا التحول إساءة تامة في ما يسمى بتأويلات هيدغر الوجودية. فقد عرت تحليلات الرعاية care والقلق والكينونة إزاء الموت بوصفها سايكولوجيا وجودية أكثر نقاء يمكن تطبيقها على حالات الذهن غير الشائعة، ولم يلاحظ أن هذه التحليلات إنما تمثل جزءاً من التوسط في عالمية worldliness العالم، وإنها تهدف بالدرجة الأساس إلى تدمير ادعاء الذات العارفة بأنها مقياس الموضوعية. وبدلا من هذا الادعاء علينا أن نعيد التأكيد على شرط (الإقامة في) العالم، ذلك الشرط الذي يجعل من ثلاثية الموقف - الفهم - التأويل ممكنة. وهكذا، ينبغي أن تكون نظرية الفهم مسبوقة بالاعتراف بعلاقة الأرضنة التي تثبت النظام اللغوي بأكمله بما في ذلك الكتب والنصوص، في شيء لا يمكن أن نعده ظاهرة تمفصل articulation في الخطاب

على نحـــو بدائي وعلينا أولا أن (نجـــد أنفسنا) بأحسن الأحوال وأسوئها. وإن نجد أنفـسنا (هناك) وأن (نشـعـر) بأنفـسنا (بطريقة معينة)، حتى قبل أن توجه أنفسنا. فإذا كان الكينونة والزمان يستثمر مشاعر معينة مثل الخوف والقلق فإن القصد من ذلك ليس (التـوجـه نحـو الوجـودية)، بل لكشف الصلة بالواقع، من خــلال هذه الخبرات الكاشفة، صلة بالواقع تتميز بأنها أساسية أكثر من علاقة الذات - الموضوع. ومن خلال المعرفة، نجد المواضيع المواجهة لنا، إلا أن شـعـورنا بالموقف يسـبق هـذه المواجهة من خلال وضعنا في عالم ما.

وهكذا يتولد الفهم، لكنه حتى الآن ما عاد حقيقة اللغة أو الكتابة أو النصوص. وينبغي وصف الفهم أيضاً في البداية، ليس في ضـوء الخطاب، بل في ضـوء (القـدرة على الكينونة power - to Be). فـالوظيـفـة الأولى التي يقوم بها الفهم هي توجيهنا في موقف ما. ولهذا فالفهم غير معني بإدراك حقـيـقـة مـا، بل يتـفـهم إمكانيـة الكينونة. وعلينا ألا نوقف البـحث في هذه المســألة حينما نتوصل إلى نتائج منهجية من هذا التحليل: سنقول إنه لكي نفهم النص فإن هذا لا يعني إيجاد مـعنى فـاقـد الحـيـاة محتوى فيه، بل كشف إمكانية الكينونة التي يشـيـر لها النص. ولهـذا سنبقى مخلصين لمفهوم الفهم الهيدغري الذي هو بالدرجة الأساس استنباط projection أو إذا تحدثنا عنه على نحو أكثر ديالكتيكية ومفارقة فنقول إنه اسـتـبـاط ضـمن انوجاد كينونة Being - thrown [١٠] سابقة. وهنا نلاحظ مجدداً أن النبرة الوجودية مخادعة. إذ ثمة كلمة صغيرة واحدة تفصل هيدغر عن سارتر، وهي كلمة أصلا (مسبقا) already «فـالمشـروع لا يمت بصلة لخطة السلوك التي ابتدعها دلتاي، والذي سيبني كينونته بالانسجام معهـا، إذ طالما أنه يعد دازين فإنه قد اسـتـنبط ذاتــه أصلا، ويبـقى فـي حالة اسـتنباط ما دام هـو كذلك» .(BT 185, SZ 145)

إن المهم ليس لحظة المسـؤوليـة أو حرية الخيار الوجودية بل بنية الكينونة التي تكمن تحت مشكلة الخيار. ولا تعد علاقة (إما... أو) علاقة رئيسة بل إنها مشتقة من بنية القصد المطروح thrown project [١١] ولهذا السبب فإن اللحظة الأونطولوجية التي تعم المفـسـر الديني لاتظهـر إلا في الموقع الثـالث من الثـالوث، أي الموقف -

(١٠) إنه يتكلم عن الفهم وكأنه شيء حاصل، مطروح سابقاً يظهر داخل الذهن ضمن عملية التفهم (المترجمة).

(١١) وهذا ما يدعوه لا ستعمال لفظة **projection** ومشتقاتها التي تعني البروز والنتوء والإلقاء والاسقاط والرمي، بضمنها الظهور المفاجيء. ولو قارناه من معاني **thrown**، وهي المرمي والمطروح والملقى، لعرفنا أنه يريد اللحظة الوجودية لظهور القصد بذاته كموجود يتجلى للذهن لا كمخلوق من الذهن (المترجمة).

الفهم - التأويل، لكن قبل التفسير الديني exegesis للنصوص يأتي التفسير الديني للأشياء، لأن التأويل يرقى على كل تفسير، فهو (تطوير) للفهم الذي «لا يحوله إلى شيء آخر، بل يجعله يصبح ذاته» (BT 188, SZ 148). ولهذا السبب تعاق أية عودة إلى نظرية المعرفة. وإن ما يتم تفسيره هو «الـفي حد ذاته as such) الذي يتم إلحاقه بتمفصلات التجربة، إلا أن (التصريح) لايجعل الـ (في حد ذاته) يظهر بل يمنحه تعبيرًا فقط» (BT 190, SZ 149).

فإذا كان تحليل الدازين لا يستهدف مشكلات التفسير الديني على نحو واضح فإنه يعطي، مع ذلك، معنى لما قد يبدو فشلا على الصعيد الابستمولوجي، بمعنى أنه يعيد ربط هذا الفشل الواضح ببنية أونطولوجية لا يمكن التغلب عليها. وكثيرًا ما تمّ التعبير عن هذا الفشل في ضوء الحلقة الهرمنيوطيقية The Hermeneutic[١٢]. ولوحظ كثيراً أن الذات والموضوع يشار إليهما في العلوم الإنسانية على نحو متبادل. وتسهم الذات نفسها بمعرفة الموضوع، وبالمقابل تتحدد الذات، ضمن ذاتيتها المحضة، بالسلطة التي يمارسها الموضوع عليها، حتى قبل أن تتوصل الذات إلى معرفة الموضوع. ولهذا السبب عند تفسير الحلقة الهرمنيوطيقية في ضوء الذات والموضوع فإنها لا يمكن أن تظهر بصفة حلقة فاسدة vicious circle[١٣].

وتتمثل مهمة الأونطولوجيا بكشف البنية التي تظهر بصفة حلقة على المستوى المنهجي. ويطلق هيدغر على هذه البنية اسم (الفهم المسبق pre - understanding). لكننا قد نقع في خطأ فادح إذا استمرينا

(١٢) تجسد الحلقة الاعتقاد بأن الأجزاء والكل يعتمد أحدهما على الآخر، وأنهما يرتبطان بعلاقة عضوية ضرورية. ومن خلال تفسير التأويل بهذه الطريقة، تصبح الفجوة التاريخية التي تفصل العمل الأدبي عن الناقد أو القارىء سمة سلبية ينبغي التغلب عليها من خلال الحركة المتذبذبة بين إعادة البناء التاريخي من جانب، والناقد أو القارىء من جهة أخرى. وهكذا، فإن هذه الحلقة الهرمنيوطيقية التي تسلم بضرورة تواجد الكل وأجزائه، وتلغي تبعاً لذلك إمكان بداية مطلقة، تشهد وحدها على ضرورة تعدد التأويلات. ينظر: **التأويل والقراءة المنشورة** في مجلة الأديب المعاصر، عدد ٤٩، خريف سنة ١٩٩٨ (المترجمة).

(١٣) يؤكد هيدغر أن مثل هذه الحلقة تشكل ركيزة للفهم كله وأن المثال المنهجي للموضوعية العلمية هو محض مثال ثانوي لا يلائم إلا نطاقاً محدودا من الإدراك، ولهذا يقول: «لو نظرنا إلى هذه الحلقة وكأنها شيء مفروغ منه وبحثنا عن سبل تحاشيها حتى وإن شعرنا أن ذلك نقص لايمكن اجتنابه، سنسيء عندئذ فهم الأساس الذي يستند إليه الفهم. فالقرار الذي ينبغي لنا اتخاذه هو ليس الخروج من الحلقة بل دخولها عبر الطريق الصحيحة. كما ينبغي لنا أيضاً أن لا نُحول حلقة الفهم هذه في مستوى الحلقة الفاسدة، أو حتى مستوى الحلقة التي تحتمل القبول، لأن هذه الحلقة تخبىء الإمكانية القطعية لأكثر أصناف المعرفة أصالة». (ينظر كتاب : The Critical Circle تأليف **David Cousenz Hoy**) (المترجمة).

بوصف الفهم المسبق في ضوء نظرية المعرفة، أي بعبارة أخرى ضمن مقولات الذات والموضوع. فعلاقات الألفة familirity التي تربطنا بعالم الأدوات، على سبيل المثال، يمكن أن تعطينا فكرة أولية عن معنى (الامتلاك المسبق fore - having)، والذي على أساسه أوجه نفسي نحو استعمال جديد للأشياء. ويشكل هذا الطابع الاستباقي (الحدس) جزءاً من طريقة كينونة أية كينونة تفهم تاريخيًا. ولهذا السبب ينبغي فهم القضية الآتية بحسب تحليل الدازين: «يرتكز تفسير شيء ما بالدرجة الأساس على الامتلاك المسبق والتصور المسبق (BT 191, SZ 150)». ولهذا السبب يشكل دور الافتراضات المسبقة في التفسير الديني النصي حالة خاصة من قانون التأويل العام. وإذا فحصنا الفهم المسبق في ضوء نظرية المعرفة ومعناه إزاء زعم الموضوعية نجده ينطوي على دلالة حكم مسبق prejudice. ومع ذلك ترى الأونطولوجيا الجوهرية أن الحكم المسبق لا يمكن فهمه إلا في ضوء بنية الفهم الاستباقية. وهكذا ما عادت الحلقة الهرمنيوطيقية الشهيرة سوى ظل إذا نظرنا إليها من الزاوية المنهجية... ظل لبنية الاستباق هذه. وإن كل من يفهم ذلك يعلم، من الآن أن «المسألة الحاسمة لا تتمثل في الخروج من الحلقة بل الدخول فيها بالطريقة السليمة» (BT195, SZ 153)[١٤].

لقد لاحظنا إن ثقل هذا التوسط لايرتكز على الخطاب، ولا على الكتابة. إذ أن فلسفة هيدغر، أو على الأقل فلسفة الكينونة والزمان ليست بالدرجة الأساس فلسفة لغة لا يتم فيها تقديم اللغة إلا بعد قضايا الموقف والفهم والتأويل. إذ أن اللغة، في مرحلة الكينونة والزمان تبقى في مستوى ثان من التمفصل، أي تمفصل التفسير في التوكيدات assertions (الفقرة 33). فاشتقاق التوكيد من الفهم والتفسير يعدنا لأن نقول أن وظيفته الأساس ليست الاتصال بالآخر، ولا عزو المحمولات predi- cates إلى الذوات المنطقية، بل (الإشارة)، (الإظهار)، (التجلي) (BT 169, SZ 145) إذ أن هذه الوظيفة العليا التي تقوم بها اللغة لا تعكس سوى اشتقاق الثاني من البنى الأونطولوجية التي تسبقه. ويقول هيدغر في الفقرة 34: «تشير حقيقة أن اللغة أصبحت الآن ثيمتنا theme لأول مرة إلى أن هذه الظاهرة تمتد جذورها في الهيكل الوجودي لانفتاحية الدازين» (BT 203, SZ 160). ويسترسل قائلا أيضًا: «إن الخطاب تمفصل الفهم» (BT 203-204, SZ 161). ولهذا السبب ينبغي أن نضع الخطاب في بنيات الكينونة بدلا من وضع بنيات

(١٤) ينظر ما سبق ذكره (م).

الكينونة في الخطاب، لأن «الخطاب يمثل المتمفصل (الزاخر بالمعنى) لبنية الكينونة في العالم القابلة للفهم» (BT 204, SZ 161).

ونجد، في هذه الملاحظة الأخيرة، الانتقال إلى فلسفة هيدغر اللاحقة التي ستتجاهل الدازين وتبدأ مباشرة من قدرة اللغة على التجلي. لكن ابتداءً من الكينونة والزمان فصاعدا، يظهر القول saying متفوقا على التكلم spesking. إذ أن (القول) يعين البنية الوجودية في حين أن (التكلم) يشير إلى الجانب الكوني الذي يتحول نحو التجريبي. وهنا نجد أن المحدد الأول للقول هو ليس التكلم بل هو ثنائية الاستماع/ التزام الصمت. وهنا مجدداً يعمد هيدغر إلى قلب طريقتنا المعتادة، بل اللسانية، التي تمنح الأولوية لسيرورة التكلم (العبارة، الحوار). فأن تفهم يعني أن تسمع، أي بعبارة أخرى إن علاقتي الأولى بالكلام الذي أنتجه أنا بل الكلام الذي أتلقاه: «الاستماع شرط أساسي للخطاب» (163 BT 206, SZ). وتعد هذه الأولوية المعطاة للاستماع علامة على العلاقة الجوهرية بين الكلام والانفتاح على العالم وعلى الآخر. وتتعدد النتائج المنهجية من ذلك: إذ أن اللسانيات والسيميولوجيا semiology وفلسفة اللغة ترتبط بقوة بمستوى الكلام ولا تصل إلى مستوى القول. وبهذا المعنى ماعادت الفلسفة الجوهرية تحسن اللسانيات بقدر ما أنها تضيف للتفسير الديني. وفي الوقت الذي يشير فيه التكلم إلى الشخص الذي يتكلم، يشير القول إلى الأشياء التي قيلت.

إن السؤال الذي يفرض نفسه في هذا الموضع تحديدًا هو: لماذا لا نتوقف هنا ونعلن أننا هيدغريون؟ أين تكمن المشكلة المستعصية التي تم الإعلان عنها سابقاً؟ ألم نبطل مشكلة الفهم المستعصية عند دلتاي وشجبناها بوصفها تعارض التفسير الطبيعي والتنازع معه بخصوص الموضوعية والعلوية scientism؟ ألم نتغلب عليها من خلال إخضاع الأبستمولوجيا إلى الأونطولوجيا؟ أنا أرى أن المشكلة المستعصية لم تحل، بل انتقلت إلى مكان آخر وتفاقمت بسبب ذلك. إذ أنها ما عادت بين نمطين من أنماط التعرف (داخل) الأبستمولوجيا بل إنها (بين) الأونطولوجيا والأبستمولوجيا ككل. وحينما نكون مع الفلسفة الهيدغرية فإننا نرجع دائمًا إلى الأسس لكننا نظل عاجزين عن البدء بحركة العودة التي تؤدي من الأونطولوجيا الجوهرية إلى القضية الأبستمولوجية السليمة المتعلقة بمكانة العلوم الإنسانية. فالفلسفة التي قطعت حوارها مع العلوم الآن ما عادت تهتم بأي شيء، عدا ذاتها. وفضلا على ذلك، فإننا لا نستطيع البرهنة على الزعم بأن قضايا التفسير الديني،

والنقد التاريخي عمومًا هي اشتقاقية، إلافي طريق العودة. وما دمنا لم نجد هذا الاشتقاق، إلى الآن فإن تجاوز هذه القضايا لصالح قضايا الأساس يبقى إشكاليًا، ألم نتعلم من أفلاطون أن الديالكتيك الصاعد ascending هو الأسهل وإنه على طريق الديالكتيك النازل descending يعلن الفيلسوف حقًا عن ذاته؟ أنا أرى أن القضية التي ظلت دون حل في عمل هيدغر هي: كيف يمكن تفسير قضية النقد عمومًا ضمن إطار الهرمنيوطيقا الجوهرية؟ (....)(١٥).

٢- هـ.ج. غادامير

لقد أصبحت هذه المشكلة المستعصية المشكلة المركزية في فلسفة هانز - جورج غادامير الهرمنيوطيقية في الحقيقة والمنهج. إذ يقترح فيلسوف هيدلبيرغ خوض الجدل الخاص بالعلوم الإنسانية من خلال الأونطولوجيا الهيدغرية، بل في ضوء التوجه الجديد في هذا الأونطولوجيا الذي اتضح في الأعمال اللاحقة للشعرية poetics الفلسفية. فالتجربة الأساسية التي انتظم عمل غادامير بأكمله حولها، والتي منها أثارت الهرمنيوطيقا زعمها بالشمولية، هي الفضيحة (أو الافتراء) التي تأسست، عند مستوى الوعي الحديث، من خلال نوع من الإبعاد التغريبي alienating distancia-tionالذي بدا له أنه الافتراض المسبق لهذه العلوم. ونظرًا إلى أن الاغتراب هو أكثر من محض شعور أو مزاج يبدو الافتراض الأونطولوجي المسبق هو الذي يدعم موضوعية العلوم الإنسانية. ومما لا شك فيه أن منهجية هذه العلوم، تبعا لما يراه غادامير، تشير إلى اتخاذ المسافة (البُعد) distance التي تعبر، بالمقابل، عن تدمير علاقة الانتماء الأصلية التي من دونها لاتوجد علاقة بما هو تاريخي بذاته. ويتابع غادامير الجدل بين الإبعاد التغريبي وتجربة الانتماء عبر أفلاك (مدارات) التجربة الهرمنيوطيقية الثلاثة: الفلك الجمالي (الاستيطقي) والفلك التاريخي وفلك اللغة. ونجد في الفلك الجمالي أن تجربة الكينونة التي يدركها الموضوع تسبق، وتمكن، ممارسة الحكم النقدية التي كتب فيها كانت نظرية تحمل عنوان «حكم الذوق» judgement of taste. أما في الفلك التاريخي فإن وعي الكينونة الذي يحمله التراث الذي يسبقني هو الذي يجعل أية ممارسة للمنهجية التاريخية عند مستوى العلوم الإنسانية والاجتماعية ممكنة. وأخيراً، نجد في فلك اللغة، الذي يتداخل أحياناً مع الفلكين السابقين، إن أية معالجة

(١٥) هكذا وردت في الأصل (المترجمة).

عملية للغة بوصفها أداة، وكل زعم بهيمنة التقنيات الموضوعية على بنية نصوص ثقافتنا تكون مسبوقة بانتمائها المشترك إلى الأشياء التي قالتها أصوات الإنسانية العظمى، كما أن هذا الانتماء المشترك هو الذي يجعلها ممكنة. وهكذا فإن الأطروحة نفسها تتجلى في أجزاء الحقيقة والمنهج الثلاثة.

ولذلك تعبر فلسفة غادامير عن تركيبة الانتقالين اللذين وصفناهما آنفا، من الهرمنيوطيقا الإقليمية إلى الهرمنيوطيقا العامة. ومن أبستمولوجيا العلوم الإنسانية إلى الأونطولوجيا ويعبر مصطلح (التجربة الهرمنيوطيقية تعبيرًا رائعًا عن طبيعة هذه التركيبة. وفضلا عن ذلك يميز عمل غادامير، فيما يتعلق بـ هيدغر، بدايات حركة العودة من الأونطولوجيا إلى المشكلات الابستمولوجية. وسأناقش إسهاماته هنا تحت هذا الضوء تحديدًا. إذ أن عنوان العمل يمثل مواجهة بين مفهوم الحقيقة عند هيدغر ومفهوم المنهج عند دلتاي. ويثار سؤال هنا بصدد الدرجة التي يستحق بها العمل تسمية الحقيقة والمنهج، وفيما إذا كان من الضروري تسميته بدلا من ذلك الحقيقة أو المنهج. لأنه إن كان هيدغر قد تمكن من التملص من الجدل مع العلوم الإنسانية من خلال حركة التجاوز العليا، لايستطيع غادامير إلا أن يخوض جدالا افضل، ذلك لأنه يتخذ قضية دلتاي بجدية. وبهذا الصدد نجد أن القسم المخصص للوعي التاريخي هو الأهم من بين أقسام الكتاب الأخرى. إذ أن الرحلة الطويلة التي يقوم بها غادامير قبل عرض أفكاره تشير إلى ضرورة أن تبدأ الفلسفة الهرمنيوطيقية من خلال تلخيص صراع الفلسفة الرومانسية ضد فلسفة الأنوار. وفلسفة دلتاي ضد فلسفة الوضعية وفلسفة هيدغر ضد الكانتية الجديدة /.../ (١٦).

وقد نتج عن التأثيرات، التي أثارت تحديات وافتراضات متباينة، نظرية الوعي التاريخي التي تعد علامة على أوج التأمل الغاداميري في أساس العلوم الإنسانية. وقد وضع هذا التأمل تحت عنوان: وعي التاريخ الفاعل وما عاد هذا يخص المنهجية، أو البحث التاريخي بل يخص الوعي التأملي لهذه المنهجية. إنه وعي الكينونة المعروضة للتاريخ وفعلها بطريقة لايمكن فيها موضعة هذا الفعل الواقع علينا لأنه يشكل جزءًا من الظاهرة التاريخية ذاتها.

إن مفهوم الفاعلية (التأثير) efficacy يوفر المهاد الذي أطرح عليه مشكلتي وهي: كيف يمكن إدخال لحظة نقدية في وعي الانتماء الذي يمكن تعريفه على نحو واضح

(١٦) هكذا ورد في الأصل (المترجمة).

من خلال رفض الإبعاد؟ أنا أرى ذلك ممكناً فقط بالقدر الذي لا يسعى فيه الوعي التاريخي وراء التنكر للإبعاد بل بافتراضه، وبهذا الصدد تنطوي هرمنيوطيقا غادامير على سلسلة من الافتراحات الحاسمة التي ستكون نقطة انطلاق لتأملي. إذ على الرغم من التعارض العام بين الانتماء والإبعاد التغريبي فإن وعي التاريخ الفاعل يشتمل في داخله على عنصر المسافة، كما أن التاريخ الفاعل هو بالضبط ما يحدث تحت شرط المسافة التاريخية، إنه الاقتراب من البعيد، أو أنه الفعالية (أو التأثير) من بعد. ولهذا السبب نجد مفارقة الآخرية other-ness، أي التوتر بين القرب والبعد، والتي هي أساسية للوعي التاريخي. أما مفهوم انصهار الآفاق fusion of horizons فيمثل مؤشراً آخر لديالكتيك المشاركة والإبعاد WM 289ff, 356, 375, TM 275, 273ff, 337, 358 وذلك لأنه تبعا لما يذكره غادامير فإنه إذا كان شرط المعرفة التاريخية المتناهي يقصي أية نظرة متطرفة، أي تركيب نهائي بالمعنى الهيغلي، لا يطوقني هذا التناهي في وجهة نظر واحدة، إذ كلما كان ثمة موقف يكون ثمة أفق يمكن تضييقه أو توسيعه. ونحن مدينون لـ غادامير بفكرته هذه عن الاتصال عن بعد بين وعيين متموقفين على نحو مختلف وذلك عن طريق انصهار آفاقهما، أي نقطة التقاطع بين نظريتهما هي في البعيد والمفتوح. وتارة أخرى يتم افتراض عنصر الإبعاد داخل القريب والبعيد والمفتوح. ويدل هذا المفهوم على أننا نعيش لا داخل آفاق مغلقة ولا داخل أفق واحد متفرد. وقدر ما كان مفهوم انصهار الآفاق يقصي المعرفة الكلية والمتفردة، فإنه يشير إلى التوتر بين ما هو خاص بالمرء وما هو مغترب عنه، بين القريب والبعيد. وبذا يتم إدخال لعبة الاختلاف في سيرورة التقارب.

وأخيراً، فإن أدق إشارة إلى تأويل الإبعاد التغريبي الأقل سلبية نجدها في فلسفة اللغة التي تتأوج في عمل غادامير. فاللسانية linguisticality [(١٧)] الشمولية التي تسم الخبرة والإنسانية تعني أن انتمائي إلى تراث ما أو أكثر من تراث، عموماً، تمر عبر تأويل العلاقات والأعمال والنصوص التي ينغرز فيها التراث الثقافي ويعرض نفسه أمام مهمة فك مغاليقه، علماً أن كلمة «اللسانية» هي الترجمة الملائمة للكلمة. ومما لا شك فيه أن غادامير في اللغة يتوجه ضد تحويل عالم العلامات إلى

(١٧) اللسانية: القابلية الذاتية لموضوع ما على أن يكون موضوعا لسانيا (المترجمة).

❖ هذا الفصل مترجم من كتاب Hermeneutics and the Human Sciences (الهرمنيوطيقا والعلوم الإنسانية)، تأليف: بول ريكور، أعده وترجمه إلى الإنكليزية: جون ب. تومبسون

أدوات نستطيع معالجتها كما نشاء. ويعد الجزء الثالث من الحقيقة والمنهج اعتذاراً مؤثراً عن الحوار الذي نحن عليه، وعن الفهم المسبق الذي يدعمنا. إلا أن الخبرة اللغوية لا تمارس وظيفتها التوسطية إلا بسبب أن المتحاورين يتلاشون بوجه الأشياء التي تقال والتي، إن جاز لنا التعبير، توجه الحوار. والآن، أين يتضح ميدان الشيء الذي قيل بخصوص المتحاورين بجلاء أكبر، إن لم تصبح اللسانية لسانية حقًا، أي بعبارة أخرى حينما يصبح توسط اللغة توسطًا من خلال النص؟ إن الذي يمكننا من الاتصال عن بعد هو مادة النص التي لا تنتمي إلى مؤلفها ولا إلى قارئها كما إن هذا التعبير الأخير، أي مادة النص، يقودني إلى عتبة تأملي.

تشريقة السّندباد الرّماديَّة

شعر

محمد علاء الدين عبد المولى ❖

... وإذا نجوتُ، فمن سيحفظ لي نخيلي؟
من يُعيدُ النّـاي نحو شفاه «ريتا»
وهي تنظرُ في نضوج الأفْقِ
فوق جحيم ليل الشّرقِ؟
من يُملي عليَّ قصائداً أخرى
يمشّط نهر «دجلة» شَعرها؟...

...

(❖) محمد علاء الدين عبد المولى: شاعر من سورية، عضو اتحاد الكتاب العرب، عضو جمعية الشعر. آخر دواوينه: «عراف الجحيم».

ولقد دخلتُ ضحى المدينة،
وانكشَفْتُ لها
وعايَنْتُ الهواء لمسْتُه بيدي
فحلَّ اللّه في نَفسٍ
ولونوديتُ: اخلَعْ نعلكَ الطّينيَّ
لانسربتْ مياهٌ من دمي
وتشكّلتْ طرقاً تقودُ النّخلَ للفردوسِ...
... ماأسمكَ حين ترتعش المآذن حول جسمكَ؟
ماأسم هذا الهابط الشّفّاف من نَبْعِ الغموض؟
أعدّ إلى الهجرات بوصلةً
تنفّسْ عطرَ بغداديّةٍ نقشَتْ عليكَ بختمِ كوثرها...
وعلّقْ في الحدائق ماتريد من الأغاني
هي ذي إذاً «بغداد» جنّة شعرك النّشوى،
وفضّتك البليغة في البلاغة والبيان
هي ذي بلاحجبٍ،
وغُرّتُها محجّلةٌ
وصهوتُها مشنشلَةٌ
فحمحمْ بالدّموع على مشارفها
وحُلَّ لها إزار الحزنِ،
تطلعَ كفّكَ السوداء من منديلها عسلاً،
لها مايُشتهى من مُنتهى أحوالها
ولها التّحوّلُ من قصيدتها وفيضِ جمالها
نحو التّشكّل في يديكَ كأنّها تفّاحة الرّوح الأخيرةْ
كم وردة صفراء قلتَ لها؟
وفاجأكَ اخضرارٌ في محافلها؟

التقطْها كلَّها
سبِّح بحمدِ خطوطها الزّرقاء والحمراءِ
اجلسْها على حجرٍ قديمٍ كالإلهةِ.
غبْ إذا سطعَتْ
وقبِّلها إذا اجتمعتْ
تلألأ كلّما ارتفعَتْ كباب لأيُطالُ،
هي الأميرةُ، فانتبذْ خِدْراً قصيّاً،
واستمع قرآنَها
واصنع لها جرساً من الياقوتِ
أخرجْها من التّابوتِ والطّاغوتِ
ولتبدأْ بها طوفانها.
ماأنتَ أوّلهم، وماكانت سواكَ
محاصران معاً بغيلانِ الحديدِ،
فهل تراها أم تراكَ
بيمينها خُذْها كتاباً سرمديّاً
باسمها اشتعل المغنّي والمؤرّخُ والحكيمُ
على اسمها جمع الحفيدُ تراثَهُ
وسقى المهاجرُ من خوابيها مُدَوَّنةَ الثّمارْ
كم زارها وترٌ، وحصنُها مزارْ
وأقام بين جفونها صبحٌ تداعى بين «آشورٍ وبابل»
وانداح من ألواحها شعرٌ وملحمةٌ،
وعشّاقٌ رمَوْا بسهامهم في الغابة العذراءِ،
فامتلأت بيوتُ اللّيل بالأقمارِ
وارتفعت لـ«عشتار» الجرارْ:
مولاتنا! غدرتْ بنا الحمّى،

وأرّقنا الغزاةُ،
من المغول إلى الصّليبيِّ المدجَّج بالطواغيت الصّغارْ
قطعوا لنا نسلاً، وأهْلكَ زرعُنا
وتلوّثتْ رُقُمُ العذارى،
وانتُهكنا في معابدنا.
أما أبصرت في سهل السّوادْ
جيفَ السّنابل والعبادْ؟
ياأمّنا يايمّنا
فوق الصّقيع ذوتْ طفولتنا مع السّرطان
والغثيانُ في عرس النّساء
وكلّما اختبأتْ فتاةٌ في مراود كحلها
وجدتْ على أجفانها آثار تنّين خرافيٍّ،
فتنزل فوق سرّتها الصّواعقُ،
أينما رقصَتْ فثمّةَ ناقةٌ تَبحثُ
وخَيلٌ من بني النّسيان ضيّعَ في خيامِ
البدو أقواس الصّهيلْ
ياليل«عشتار» الطّويلْ
الأرضُ في نَفَقٍ ضبابيٍّ تجرّ ذيولها
وفتاك يُقطَعُ رأسُه في «كربلاء» هديّةً
للوحشِ في عرسِ الذّئابِ
وقد أقولُ بأنَّ قاتلَهُ سيحملُه غداً
ويهيلُ فوق ترابه بعض النّخيلْ
ياليلَ«عشتار» الطّويل
خَيَالُنا قبرٌ جماعيٌّ
وهذي«مريم» العمياءُ ضيَّع «يوسفُ»

النّجار نخلتها ومزوّدها،
وباعَتها يهوديٌّ له كوفيّةٌ بيضاءُ
يحلبُ ناقةً في الفجرِ ثمّ يعضّها في اللّيل،
يغسلُ لحيةً في النّهرِ،
ثمّ يدلّ «روما» أين تُطلقُ ثورها النّوويَّ
يرعى «البصرةَ» الخضراءَ،
يغزو «نينوى»
ويخور في «النّجف» الجليلْ
«عشتار» ماأذنَتْ ولاسمعتْ،
وكانت دميةً جوفاء في أعلى النّخيلْ...

...

...

أدَخَلْتُ في «بغداد» أم دخلتْ عليَّ من القصيدة؟
هذه الحاراتُ كم سكنتْ بها الكلماتُ؟
كم أدميتُ في مرآتها شبحي؟
وروّضتُ البكاء على مقام جسورها؟
كم مرَّ بِهِ الجسر المعلّقِ» نايُ فاجعتي؟
و«دجلة» كم حملتُ ضفافه بهشيم أوردتي؟
سلاماً يامدلّلتي سلاما
ياماانصدَعتُ عليكِ ياما...
وحضنتُ «آكاداً» و «كلداناً» و «مقدوناً»
على فرسٍ تنامى
وكتبتُ بالمسمار نوناً،
وانعجنتُ بكلّ آجرٍ بنى روحاً،
وعانق مستهاما

وظهرتُ فيكِ كأنّني رُقُمٌ من «الوركاء»
تفتحُ الوجودَ
وتكتبُ المعنى وتختزلُ الكلاما
وصعدتُ في «زقّورةٍ» تلتفُّ كالعشّاقِ
مسحورينَ بالقُبلاتِ
منذورين للإمطارِ في مهدِ الخِصابْ
الْفتُ ماالْفتُ،
ثم وَرِثْتُ ماوُرّثْتُ
من«منٍّ وسلوى» وانتميتُ إلى الكتابْ
عمّدتُ في ماء الفراتِ كبيرَ كهّاني
وأدخلتُ الإله لقُدْسِ أقداسي
وضاعَفْتُ السّحابْ
ونَسَجْتُ من ليفِ النّخيلِ رداءَ تمثالٍ من الذّهبِ المقدّس،
ثمّ بخّرتُ المكانَ لأطردَ
الشّيطانَ عن هذا التّرابْ
زوّجتُ«بابل» من مياه «النّيل»
حتّى أجمع الأحفادَ في عرسٍ
له طعم الفراتْ
وليشربَ«اليونانُ» من خمري
ويوقدْ شعلةً من زيتِ إيماني
لتنتشرِ الحياةْ
...
...
هي ذي إذاً «بغدادُ»
صوتُ الله في نايٍ عتيقٍ

أمْ ذاكرتي
وبنتُ كآبتي
جَذْري الذي تصحُو له شمسٌ
يصافحُهُ هواءُ حديقةٍ،
جَدّي وطفلي،
وانتباهُ مسلّةٍ من قبل ميلاد الشّواهدِ،
...هكذا «بغدادُ»
أرضٌ كلّما وُلدَتْ تقاسمها الغزاةُ
ولوّثوا أبوابها بعوائهم...
هل أرضُها حَقْلُ اختبار الآلهة؟
أم نهرُها سمكُ الشّعوب التّائهةْ؟
مَنْ داخلٌ فيها ليُعْفيها من القُبلات؟
فالنّايُ المتيّمُ تالفٌ
مرضَتْ أصابعُ عاشقيه
فهل أقيمُ على ثقوب النّايِ
مَهْدَ المرأة الزّرقاءِ؟
هل«هرمَ المغّني» يا«بنَ»جيكور»
المعبّأ بالمطرْ؟
هذي أجنّتُكَ الملوّنَةُ
استفاقت مرّةً في «العامريّة»
لَطخَتْ بعبيرها روحَ الحجرْ
وانشقّت السّاعات وانفجر القمرْ
حمماً يُسيِّرها شعاعٌ طاعنٌ في الدّمّ
والتصقَتْ على الجدرانِ سيقانٌ
وسالتْ جثّةٌ مصهورةٌ بالكهرباء

قُلْ إنّه حَشْرُ الصّواعقِ،
ملعبٌ للكيمياءْ
قل إنّه الطّوفانُ من وادي سَقَرْ
عجنَ الجماجمَ بالحديد
وقُلْ: بلا أمعائهمْ كان الصّغارُ
كأنّهم قططٌ مشوّهةٌ من الهذيانِ،
هلوسةٌ من الطّغيان،
قل إنّ الكلام بلا كلامْ
واخرج بطيئاً من هنا
واكفُرْ بآلهة السّلامْ...

... ...

- هذا الحليبُ لِمَنْ؟
+ لمرضعة تفحّمَ ثديُها.
- ثوبُ الزّفاف لِمَنْ؟
+ لعاشقة تكهرَبَ عُرْيُها.
ضَفَرَتْ لفارسها حشاياها ونامت في الصّديدْ
- مااسمُ الصّغار هنا؟
+ دع الأسماءَ
واقرأ جثةً مفزورةً
ركّبْ لها رأساً وحنجرةً لتصرَخَ:
أين دمية صاحبي؟
وكتابُ مدرستي، فقد حان الدّوام
فأين فرصَتُنا، وتمرُ نهارنا
سيلومنا الأستاذ...أين الحلُّ؟
هذا الحلُّ يامولاي...مجزرةٌ...

فسامحنا إذا انقطع النّشيدْ
قل للصّباح على مقاعدنا: صباح الخير...
لاتخبرْ مدرّسةَ الحساب
فالوحش حاسَبَنا، وأعطانا علاماتِ العبيدْ...
وإذا قرأتَ الآيةَ العُظمى،
فبَسْمِلْ باسم آلهةٍ حديدْ
وارجع ضحى للبيت...
وامسح عن رغيفك لحمنا
وابدأ عواءكَ من جديدْ...

...

فتّشْتُ عن «ليلى المريضةِ في العراق»
فوجدتُ «ريتا» ترتدي نهرين من غَزْلِ الضّبابْ
تُلقي الصّباحَ كقطعة من سكّرٍ في الماء
يلمع قلبُها كالخاتم الياقوت
عيناها زوارقُ حُمِّلَتْ كلَّ السَّرابْ
هي لحظةٌ غَرقى
أبوها كوكبٌ مُلقى على تمثال «آشور»
وإخوتُها طيورٌ وُزِّعَتْ شرقاً
على شجرٍ هزيل...
قُلْ: عليها قبّةٌ سوداءُ أنقى من
بياض الموت...
حين يفاجئ البيتَ الخراب
بيتٌ لـ«ريتا» كان يصعَدُ مثل مركبةٍ وينزلُ
مثل مسبحةٍ تفرُّ كراتُها في العَتْمِ...

قل: هي باب «بغداد» العتيق
إذا افتقدتَ البابَ
- يا «ريتا» بكمْ هذا السّحابْ
+ بحرائقٍ لاتنتهي
بحدائقٍ مشويَّةٍ
ببراعمٍ لبستْ من النّسيان فصلا
- «ريتا» لماذا تضحكينَ؟
+ ألم تجد في الأرض «ليلى»؟
-هل أنتِ بغداديّةٌ؟
+ واسمي جميلٌ في الصّلاةِ...
أزرتَ «بابل»؟
- أنتِ أحلى
... ...
لفّتْ على يدها بمنديل
تململَ بلبلٌ في صدْرها
وقرأتُ في يدها خطوط العمرِ
واقفةً عن التّرحال...
سافرت البروجُ عن الحمامِ
اخضرَّ دربٌ في وريد شتائها
نزلتْ غيومٌ فوق جفنيها
ونادتني لأنقُلَها وراء حدود خيبتِها...
مشتْ «بغداد» في خطوات «ريتا»
نسَمَتْ «بغداد» من أنفاس «ريتا»
وهي...امرأةٌ..بكلّ جياعِها
وظلام فتنتِها

قرأتُ على قبابِ الشّعر حُلْمَ هبوطها
كالضّوء فوق المرسلينْ
شُرِّدتُ في أسمائها من قَبلُ
كنتُ رسمتُ صورتَها بمغزليَ الحزينْ
زخرفتُها بنقوش جدّتها
وقلتُ: حفيدُها سيكونُ توأمَ صوتها
في الاعتراف أمام كاهنها...
و«ريتا» لم تؤلّفها الخطيئةُ
وهي بنتُ سياجها العالي...
تحدّق في مراياها – كما قالت – وتبكي...
هل يقبّلها ملاكٌ؟
هل ستُرمى عن أصابعها المجاعةُ؟
أي ثور من بني«آشور» سوف
يشمّ جنّتَها،
ويقذفُ من جناحَيه على شبّاكها
قوسَ البنفسَجْ؟...
«ريتا»...وقُلْ ماسٌ توهَّجْ!...

... ...

أنا لاأخبّئُ في جرابي حنطةً «ريتا»
ولكنّي أحاول أن أثيرَ القمحَ في عينيكِ،
لاتتوغّلي كالرّيم في صحراء لحظتنا
سيصطاد الغروبُ غناءنا
فالأرض خائفةٌ من الرّقص المفاجئْ
والحارس الحجريُّ سوف يشلّ ميلاد اللّآلئْ
لاسور خلفكِ يافتاةُ

ولاخلود لنا على هذي الموانئْ
ساعود بعد غدٍ لأرحَلْ...
«لاتعشقوا الغرباء» قالت «إنهم دوماً على سفرٍ»...
- تمهَّلْ ... أو ...
و«ربتا» أوجزتْ مأساتَها في جنّةِ الحلم المؤجَّلْ...
...
...
السّندبادُ تضاءلتْ أمواجه
قَلَّ الغناء على مسامعه، وفاض مزاجُه
النّهرُ لايقوى على حَمْلِ المراكبِ كلِّها
ضاقتْ شواطئه وناس سراجُه
ورأى «النّواسيَّ» الجريح تراجعت عنه خوابيه،
تشابهت الكؤوس عليه
لاراقت له خمرٌ
وماكشفَ اللّهيبَ زجاجُهُ
«الكرخُ» شَطَّ مزارُه
والضّيف شحّتْ نارُه
ووريثُه ذو اللّؤلؤةْ
لفَظَتْ مراياهُ الوجوهَ...
ألم يكن في أمسه من لوثة العشّاقِ مأدبةٌ؟
فهل خُذِلَ النّدامى آخرَ اللّيل المطير؟
بأيِّ آلاء الخصوبة كذّبَ العشّاقُ؟
لا«بغداد» في بغدادها
حتّى السّماءُ هُنا سواها
والأرضُ ينهشُها هواها

فارجع إلى الحانات في جَسَدٍ
وفتّشْ عن بقايا النّاي في امرأةٍ
تؤدي جزيةَ الموتى عن الأحياء...
كما عاجَ الشّقيُّ على طلول أبيهِ
حين بنوهُ يختصمون حول اسم الهواءْ
هذا هواءٌ واحدٌ فتقاسموه
لكم سواءُ سبيلكم
فادعوا إلى اللُّطف البديع بكلّ ماأوتيتُمُ
من شهوة التَّحنانِ...
هل تلفَتْ دفوفُ غنائكم وهديلكم؟
أين المدينة في أماسيكم؟
«أعيدوها كما سلَفَتْ
وأحيوها وإن دُثِرتْ
لسان الضّاد يجمعكم»
وغزلانُ العذارى في بطاحكمُ تهيمُ
الموتُ قام، رمى فراستَهُ، فقومُوا
وليَبْقَ منكم أمّةٌ في الأرضِ وردتُها،
وقبّتُها غيومُ
دقّ الخرابُ على مداخلكم«أقيموا
يابني أمّي صدور مطيّكم»
فالوقتُ خوّانٌ غشيمُ
لويأسكُمْ يأسي لسمَّينا القيامةَ باسمِنا
فنضمّ«تمّوزاً» إلى «رأس الحسين»
ونستعير من النّبيّ بُراقَهُ
لتباشرَ الإسراءَ «بابلُ» و«الشّآمُ»

وشرقُ «مريمْ»
حلّفتكُمْ ببكاء «ريتا» كلّما ظهَرَتْ لها
العذراء كالقمر المحرَّمْ
أن توقدوا بعض الشّموع أمام ركن صلاتها
أو تبحثوا في الفرق بين عيونها
والصّمت في «بغداد»
أعطوها القليل من الصّباحْ
لتُطيلَ سيرة«شهرزاد»
كأنّها بيتُ الضّرورة كلّما انكشَفَ المباحْ

... ...

ألدُ القصيدةَ في يديكِ
ألستِ مصباحي على جسد الحكايَةْ
«ريتا» أعانقُ فيكِ فجراً لايقاومُهُ الحرسْ
فَرْعاً لـدجلةَ» كلّه ذهبٌ عتيقْ
وأحاول التّوليفَ بين نشيد إنشادي وظلِّك،
بين ماكانت عليه الأرضُ في أرضٍ من الجنّات،
والآتي الذي تنمو له أظفار كارثةٍ
ستَقْلبُ كلَّ خيّالٍ خصيبٍ
عن معاقرة الفَرَسْ
«ريتا «ترتّب آخر الفوضى ولاتجدُ البدايةْ
«ريتا» النّهايَةْ...

... ...

السّندباد طوى السّحابَ
وغادر الذّكرى
أقام على نهايات الرّمادْ

بالفجرِ غطَّ جناحَهُ
ورمى إلى«بغداد» فاكهةَ القصيدة وانسَحَبْ
وتأمَّلَ الرّؤيا،
وحاول أن يوازنها بميزانِ الذَّهَبْ
كادتْ تميلُ لكفّة العدَمِ السَّحيقْ
لولا فتى من غامض الأشياءِ
كان يعيد للظّلمات نايات البريقْ
ويحوّلُ الأحجار حَبْلَ لآلئٍ
يمتدُّ من
«بردى»
إلى
«شطّ العَرَبْ»

كــاف الكمـــون

شعر

مناة الخيّـر ❖

هل قلتُ: أنت أبي؟
أم دورة الريح ارتأت
أن تلبس الأيام معطفها
فينعتق السؤال من القلوب؟!
هل قلت أنت أبي يهدهد/
دمعةً سكنَتْ على ضفافِ

(❖) مناة الخير: أديبة وشاعرة من سورية، تنشر أعمالها في الدوريات المحلية والعربية.

الجرح من زمن لعوب؟
ترتاد قافيتي/ وتنشرها غصونًا للنحيب
تلهو بها شغفًا، وترسم للطيور دروبها
هي ثوب أقدامي الممزق
لاكه زمن توارى
في خوابي الصمت
تنضح خوفها جزعًا
من اللون الرمادي الكئيب!!
أيجيء في زمن انحسار الورد وجد راعف بالعطر
شرقي الهبوب؟!
أيجيء من رحم اكتمال الصمت/
صوت من ضياء؟
ليذيب أصداف المرارة/
أوغلت خلف الندوب؟
لأعود شهقة وردة..
شردت وراء الضوء لاهثةً تعبُّ جنونها/
وتمس محبرة الكلام جفونها..
فترفرف اللحظات في هدب المساء
هل قلت أنت عباءة الماء/
الفراتي المقاوم لاجتياح الرمل أطراف الهضاب
يمتص فيض ملوحتي/
ويذيب تاريخ الفجيعة في مياه الشعر
أنهض من رماد مجامري
فأراك تفرد غابة خضراء..
فوق جبينك المنذور للحرف الغضوب

وعداً بحلم تجدد الروح/
استحال كنسمةِ الأفق الرحيب
هل قلت:
صوتك حزمة من وشوشات الزهر/
تصهر عتمة الزمن المرابض فوق روحي؟
ويمد أذرعه إلى غاب من الألوان/
والعبق الفسيح؟
ويصب في غبش الثواني الموصدات/
فتستعيد وجيبها..
ويذيب ترياق السكينة في جروحي
يهمي مع النسمات مخترقاً لحاء الروح/
يكتب في سواد الصمت/
أغنية تعيد طفولتي..
فأطوف أرجاء الفضاء كنجمة/
قفزت على درج الزمان..
وأفلتت من قبضة الساعات
سابحة ببحر من بهاء الشعر/
ممزوجاً بنور..
إذ ترتمي أيامي العجلى ورائي..
يستحيل الدرب وجهاً/ بارد القسمات جافاه الذرى
وأشتد فوق حصاه جمر الانتظار
فأدارت الأشجار عنه، طيورها وعيونها..
وغدا كمقصلة النهار!!
فأضعت صوتي/تحت أقبية الليالي المستريبة
بالضحى فوشى به بوح البحار

إذ أنت مني..
كيف خبأك الغياب بصمته؟؟
لأصير صياد المحار!!
وعلام أنقش لهفتي/لتويج زهر
فر من صخب الحدائق/وانتحى ركنًا هلاميًا يحيط بوحدتي
ليضيء نافذة انتظار الشعر مملكة الزنابق؟؟

الخامسة والثلاثون بتوقيت العمر

قصة

د. محسن خضر ❖

الدقة الأولى (٣١ أكتوبر ١٩٥٦)

تضم أمي كتلة اللحم الحمراء إلى صدرها هل تشعر كم هي مترعة بالحلم والتساؤل؟ ثلاثة أشهر ونصف الشهر مضت منذ قذفي إلى بئر الحياة. تزاحم أمي أجساد المتدافعين في قطار الوجه البحري يقف أبي يحميها بجسده الضخم في حين يقبض بيده اليسرى على كتف شقيقي الوحيد. أصوات القذائف المكتومة تقرقع على الجانبين. أغنية "الله أكبر" تبث الأمل للهاربين إلى سلام

(❖) محسن خضر: أديب وقاص من القطر المصري الشقيق، له ثلاثة مجموعات قصصية: «سأعود متأخراً هذا المساء»، «الريح الخالي»، «سلالم الروح».

الريف من مخاوف الأيام القادمة. تبدو أجهزة "الترانزستور" المفتوحة في أيدي ركاب كثيرين وكأنها تبحث عن يقين. الإشاعات تتضخم والقاهرة مستهدفة.

اقترحت أمي أن تمضي إلى منزل عائلتها بالمنصورة، إلا أن قرار أبي كان حاسمًا بالتوجه إلى منزل عائلته الكبير والأمين(لم تكن آمال قد ولدت بعد).

يوصلنا أبي ويعود في نفس اليوم إلى القاهرة لكونه مسئولاً في المقاومة الشعبية تستعد القاهرة شوقاً إلى النزال، وترفع الحشود صور الزعيم هاتفة"حنحارب، كل الناس حتحارب"

الدقة الثانية(١يونيو ١٩٦١):

توقظنا أمي مبكرين. إنه يوم الجمعة أوان الغسيل والصلاة والسينما، يطيل أبي المتأنق وقفته أمام المرآة. يستعد لدخول حفلة العاشرة بسينما"ريفولي" يصلي الجمعة بعدها ليعود إلى المنزل حاملاً الشيكولاتة لنا. تتعلق به شقيقتنا آمال في إلحاح عجيب يقبلها ويعطيها قرشاً معدنيًا ويعدها باصطحابها في مرة مقبلة. تنشغل باللعب معنا . بيضاء البشرة بعينين خضراوين. وشعر ذهبي. تستنسخ ملامح جدتنا لأبي. تغني وهي منشغلة بلعبها"بتلوموني ليه؟" اعتاد أبي أن يخرج خطاب الرئيس الذي أرسله للتهنئة بمولدها، ولسان حاله يقول: كم أبدو مهمًا.

يحتضنها أبي وهو يغني لها أغنية عبد الحليم حافظ الجديدة بصوته الرخيم. تردد الأغنية بلثغتها فتتكسر الحروف وتحيل الكلمات إلى لغة أعجمية ولكنها مفهومة. ينظف شقيقي الأكبر رؤوف المنزل بينما تصدر أمي أوامرها له من داخل الحمام. تطلب آمال ماء فتشير أمي إلى الثلاجة. يمر الوقت قبل أن أنتبه على صوت ينهر آمال التي كانت تتلوى فوق السرير. يشكو لأمي ضجيجها وعندما يستدعيها تصرخ صرخات ملتاعة. الرغاوى البيضاء تغطي فمها وصدرها. تقوم قيامة أمي وهي تلاحظ بشرتها الزرقاء وانقباضاتها المتشنجة يقتحم ميشو ابن أصحاب العمارة المواجهة الجمع المكلوم بصليبه الذهبي اللامع فوق صدره، ويحمل آمال في سيارته إلى"مستشفى الدمرداش" يشيرون إلى زجاجة"بوليس النجدة" بأصابع اتهام. كرهت ولولة أمي في هذه اللحظات، وكرهت غياب أبي.

عند الفجر أسأل أبي في براءة، أمي منهارة مستندة إلى ذراع أبي بمفردها:

- أين آمال ياأبي؟

- سافرت عند ربنا.

- ملأتني رغبة مماثلة، ولكن كيف يسافر الناس إلى ربنا؟

الدقة الثالثة(٥ديسمبر ١٩٦٥):

تضع أبلة بمبة نجمة حمراء في

كراسة الحساب، وتطلب من تلاميذ فصل ٢/٤ صباحي أن يصفقوا لي، تعودت على التصفيق واحترفت انتزاع النجوم في كل الحصص.

في الصباح أقف أمام فصلي في طابور الصباح، نحيي العلم ونهتف "ناصر ياحرية، ناصر ياوطنية" .. نصفق ونغني ونؤدي التمرينات الرياضية.

نسمع أحياناً "السارينة" فنقفز إلى النوافذ لنرقب الموكب الذي يمر تحت مدرستنا بشارع رمسيس. لسعات البرد تخز جلودنا، يجلس الشيخ طه على يميني وتجلس سوسن فاروق على يساري، نقرأ بصوت عال وراء أبلة بمبة موضوع "فيروز ورقبة الكوز" من كتاب القراءة قبل أن تنتقل إلى القراءة الفردية.

يخطئ غازي عليمي في القراءة، وتزجر نادية صلاح الدين وتشيد بقراءة ماجدة إسماعيل.

تطلب منا أن نمكث بعد الانصراف لنخطط للاحتفال بعيد النصر الذي اقترب موعده.

آذاننا ترتعش منتظرة جرس الفسحة مباراة التحدي مع فصل٤/١.

تغرينا البنت رفقة حبيب بالحلوى حتى نسمح لها بالوقوف حارس مرمى، ولكن محمود عجوة يشدها من شعرها ساخراً منها. تتفتق المباراة الموعودة عن اللعب بثمرة دومة بدلاً من الكرة التي خطفها الولد محمد عزت. أحرز هدفًابرأسي،يظل رأسي يؤلمني حتى اليوم.

نتفرق عند الانصراف بين شوارع النزهة والشرفة والسكاكيني، ولكني ألتصق بأبلة بمبة والأستاذ فؤاد ومعي بعض الزملاء مخترقين شارع السكاكيني الطويل بموازة شريط الترام عائدين إلى بيوتنا، تخذلنا السماء فيتساقط المطر فننحرف إلى الافريز محتمين ببواكي المحلات.

الدقة الرابعة(١٩يوليو ١٩٧٠):

مشفوعًا بروح التحدي وعزيمة فولاذية أتسلق حجارة الهرم الأكبر؟ كيف حدث هذا؟ لا أدري أتقافز من حجر لحجر معاكسًا قانون الجاذبية. اقترحت شلة الأصحاب بالحي أن نقصد الأهرامات. نقطع المسافة من غمرة إلى الجيزة في ساعتين. نستبدل الباص من التحرير لاوقت نضيعه.

كالعادة اصطحبت معي قصة من قصص «أرسين لوبين» فرشنا مشمعًا كبيرًا. تركوا متاعهم وطعامهم وأوصوني به. تسابقوا. مندفعين إلى هدفهم المنشود. في لحظات كانوا يتسلقون حجارة الهرم الأكبر في خفّة القرود. يستخفون بجسدي النحيف وصحتي المعتلة. عندما يهبطون

في كل مرة يروون مشاهد باعة الطعام وصاحب الأرجوحة وصاحب الدراجات فوق قمة الهرم.

أصدقهم، ابتلع خوفي وترددي أنضو جلد الهزيمة وأنتفض مارداً واثقاً من نفسه، أخلف المتاع بلا حارس، أقتفي أثرهم، تتقصف أظافري ويمتلئ لحمي بالخدوش والجروح، وأقاوم رغبة النظر إلى أسفل، سمعتهم يحذّرون بعضهم البعض من خطورة ذلك، يسحبني تحنان زرقة السماء وعطف فراعنة مجهولين يحرسون صعودي المقدس.أصل إلى الذروة فوجئوا ودهشوا وفزعوا لوجودي بينهم.

لا أثر للباعة ولا الدراجات ولا الأرجوحة كتابات من أزمنة شتى وتواقيت نائية بحروف أجنبية.أقترض طبشورة وأخط تذكاراً.. العالم يستدق تحتنا ويتباعد، ويتضاءل.. وها أنا ارتقي منازل الخلود.. عندما هبطنا بعد ساعتين صرخنا في صوت واحد: متاعنا..

لم نجد شيئا منه. ولكن هل سرقنا فرعون كان يتربص بنا؟

الدقة الخامسة(٢١أكتوبر١٩٧٣):

يعود أبي مبكراً من الشركة، هذه أيام عصيبة تختلط فيها الأشياء ببعضها، ويبدو متردداً، كيف يفاتح أمي في الأمر. كان الموت قد اختطف شقيقها وطفلتها في شهر واحد منذ سنوات خلت، خاصم القلب بهجة الحياة، ومد الصمت خيمته على عالمها.

قرأتْ تردد أبي:

-هل حدث شيء.

-تماسكي..ابننا أصيب في الحرب.

كانت الأسئلة تفتالني بانتظار عودتهما من المستشفى. يعاتبني شقيقي الأكبر عندما يراني ممسكاً بكتاب «مثقف كتب».

هذا الجسد الفولاذي. جندي الصاعقة المغوار ترك جزءً من جسده في سيناء..من الآن فصاعداً سيكون لأسرتي ثأر عند اليهود ثأر صعيدي رغم أننا لسنا صعايدة».

-تقدم الطب ولن تميزي ساقه الصناعية عن الحقيقيّة..

انتهت الحرب وعاد أخي هو الآخر مسكونًا بالصمت والأسئلة المجتزأة رغم ابتسامته الشاحبة.

(سيعود ويتخذ قراراً بالهجرة- هو نفسه- إلى بلاد بعيدة بعد سنوات أربع من هذا اليوم وهو يقول: أشعر بالاختناق في هذه المدينة وسيمضي بلا عودة).

الدقة السادسة(١٩يناير١٩٧٧):

نخترق شارع مصر والسودان في

طريقنا إلى قصر القبة في الكلية كانت نعمت رجب متشنجة في انفعال. في حين لاذ محمد عبد العليم بصمته المحير. كان الشاذلي متغيبًا لم يفق بعد من صدمة موت أمه. انضممنا إلى تظاهرة الجامعة الكبيرة، عند الباب الرئيسي للجامعة خاطبنا عقيد الجيش في أبوة:

-أنتم أخــوتي. لم أطلق النار قط أبدًا،ولكن لا تسلكوا شــارع«الخليــفــة المأمون». عرجنا إلى منشية الصدر حتى مصبه في شارع«مصر والسودان» رائحة الأكاذيب والفساد تزكم الأنوف. ولم يعد يبقى ما نخافه، إيقاع الهتافات ينتشينا..

«ياأمين ياأمين يا حرامي الفلاحين» و«عبد الناصر ياما قال خلوا بالكوا من العمال» و«سيادته بيلبس آخر موضة واحنا كل تسعة في أوضة».

نعرف أن القصر كان خاليـاً، ولكنه كان قبلة الغاضبين في السنوات السابقة.

الناس تملأ الشرفات على جانبي الشارع، كانوا يلوحون بأيديهم في تأييد صامت.

ذابت أجسادنا في معزوفة واحدة، محاولين أن نرد مظلمة رفع أسعار الخبز والطعام. فجأة انفتحت بوابة للغدر كان الرصاص يحصد الطلاب في الصفوف الأولى.

أخذنا على غرة، واخترقت رصاصة حنجرة طالبة الهندسة بجواري، في حين سقط أمامي طالب الحقوق، تراص صف من جنود شرطة نقطة الحدائق ببنادقهم في حين كان كبيرهم يصوب مسدسه. سقط من سقط، وتفرق من تفرق، إلا أن نباح الغضب والانتقام كان قد أذاب نياط الخوف، فاندفعنا إلى الأمام مزمجرين مكتسحين بغضبنا حشودهم.

الدقة السابعة(١٧أغسطس ١٩٧٩):

نسير في الشارع الطويل من الطلبة إلى موقف الباص بالميدان الواسع. تعودنا طيلة سنوات الدراسة على التحرك مجتمعين، انقدمهم أنا وهدى، في حين يتبعنا الباقون احترموا انفرادنا، باحت العيون بسرها، وفي حين كانت القلوب تصطك فإن الخيال كان يجعلنا نلمس النجوم بأيدينا.

بادرتني متنهدة:

- وظهرت النتيجة وتخرجنا.

ألوذ بالصمت فتحاول فتح ثغرة في سور حصن قلقي.

منذ صباح رحيل أبي بدأت الظروف معاكسة، هاجر شقيقي الأكبر كما خطط وأصبحت مسؤولاً بمفردي عن أعباء الأسرة.

- وحبنا؟

- لنا العزاء والذكريات الحلوة؟

- وأنا؟

- أنا جواد الشوط الخاسر.

-ولكن اريدك أنت. وقد تعاهدنا وعرفت المدينة بحبنا.

-هذه مدينة حبلى بالعجز والظلم والمفاجآت.

-وأنت؟

-المستقبل مبهم والأغلال تثقل عنقي ولم أعد حرّاً.

خرجت عن هدوئها، بينما كنت أراقب شريانها الأزرق البارز تحت أجمل عينين مسكونتين بالمودة والحنين. حاكت لازمتي في مسح شعري بكفي عند الانفعال، بينما كانت قدماها الصغيرتان تلهثان للحاق بخطوات السرعة التي تسكنني راحة كونية وأنا بصحبتها وأتمنّى لو انكشف الزمان عن وجودنا فحسب ويبتلع الآخرين في جوفه.

يتصاعد صوت سلوى ووفاء بأغنية شائعة، في حين يؤدي محمود ومجدي ونادية دور الجوقة.

-لا إخالك يائساً هكذا.

-ياأعز الناس، الحائط مسدود أمامنا، لا حيلة لنا.

أخفقت في كتمان أنينها، في حين كنت أتأهب لفقدها في أسى عظيم.

أكنت مجرما، أم الجريمة ذاتها؟

الدقة الثامنة(٤يوليو١٩٩١):

انتهيت من قراءة ديوان لمحمد عفيفي مطر.. قدمت أمي فنجان الشاي الساخن الممزوج بالنعناع وانسحبت من الغرفة. تأهبت لكتابة رسالة لشقيقي الأكبر الذي أنجب طفله الرابع منذ يومين، جهزت الطوابع وكتبت العنوان على الغلاف بالانجليزية، تصل إليّ جلبة ابنة شقيقي من الغرفة المجاورة. تقيم عندنا انتظاراً لولادة الطفل الثاني التي أوشكت.

جاءت الصغيرة وطلبت قلماً لترسم. أجلستها على ركبتي وبدأت أراقبها وهي «تشخبط» أدرت المذياع وضبطت المؤشر على محطة أم كلثوم«نعم. أنا مشتاق، وعندي لوعة، ولكن مثلي لايذاع له سر».

سئمت الصغيرةففادرتني. عدت من الوزارة في موعدي، أعد شقيقي الأصغر احتفالا بيوم ميلادي، اتصل محمود عبده هاتفيًا من اليمن لتهنئتي.

لو تزوجتها لكان لدي الآن على الأقل ثلاثة أطفال، أما هي فطوتها الأيام.

لوح زوج شقيقتي مجدداً بأهمية موافقتي على العقد الذي أحضره لي بالبلاد المشرقية. سيفوتك القطار، فمتى ستفتح بيتًا وتتمتع بمناغاة أطفالك.

وقفت في الشرفة بدا الشارع شبه خال بسبب حرارة الجو إلاّمن كلب عجوز كان يهرول في تثاقل .نسيت فنجان الشاي

فرشفت رشفة منه، وأمسكت قلمًا وأخذت «أشخبط» أنا الآخر في الورقة التى لهت الصغيرة بها.. صوت أم كلثوم يقتحم استغراقي«ولكن مثلي لايذاع له سر».

مقتل شهريار

قصة

جاسم الحمود ❖

١ - زُفَّتْ شهرزاد إلى شهريار، ومع طلوع الشمس قرر شهريار أنْ يقتل شهرزاد. أمسكَ السيف بيدٍ قويةٍ هزَّه وقال: هل من أمنية أحققُها لك قبل موتك؟ رُعِبَتْ شهرزاد ولجم الخوف لسانها. فهزَّ السَّيف ثانيةً: ألا تسمعين؟ أجيبي وإلاَّ.. وبرق السَّيف البتّار فجثت شهرزاد متوسلةً والدموع تغسل وجنتيها؛ مولاي رحمتك ويجدِّد شهريار سؤاله، ونظراته تؤكّد تصميمه؛ فتدرك شهرزاد أنَّ الموت يحيط بها وحياتها انتهت دون أن تحقق أمانيها الصغيرة، وأنَّ شهريار يسخر منها

(❖) جاسم الحمود: أديب وقاص من سورية، ينشر أعماله في الدوريات المحلية والعربية.

قبل أنْ يعمل سيفه، فتقرر أنْ تواجه شهريار وتهزمه، فرفعت إليه عينين خائفتين ونهضت قائلةً: أتهزأ بي يامولاي؟!

اتحقق لي ماأريد فعلاً.

فهدر شهريار: أقسم أني سأفعل

- إذًا أريد ثوبًا جميلاً.

- هيا بنا إلى السوق.

٢ - وفي محل بيع الثياب أشارت شهرزاد إلى الثوب الذي تريد لكنَّ سعره ألفُ ليرة وفي جيب شهريار مائةُ ليرة فقط فعادا بأيدٍ فارغة واضطُرَّ شهريار أنْ يؤجل قتل شهرزاد حتى يقبض الراتب الشهري.

وفي أول الشهر سرَّ شهريار، في جيبه ثلاثة آلاف ليرة سيشتري الثوب مهما غلا سعره ويقتل شهرزاد ويبقى معه فائض من المال. قطع أفكاره نداء البقَّال: ياسيِّد شهريار الحساب لوسمحت. ودفع شهريار ألفَ ليرة، وأسرع ليعترض طريقه الفران فدفع له خمسمائةَ ليرة، ودخل بيته فوجد فيه المالك يريد أجرة الدار.. وابتسمت شهرزاد في حين ركب الهمُّ شهريار، وبتوالي الأشهر ومرور عام يدخل شهريار فرحاً: دفعت للبقَّال والفرَّان ومالك الدَّار وبقي لدي ألفُ ليرة، اثنا عشرَ شهرًا وأنا أدَّخر حتى جمعتها سأقتلك الآن سألت شهرزاد: وقسمك؟

- سننزل لشراء الثوب.

٣ - في السوق أمامَ محل بيع الثياب ذُهِلَ شهريار سعر الثوب ثلاثةُ آلاف. رجع إلى البيت وقد بدا وكأنَّه كَبُرَ عَشْرَ سنوات ولاح البياض في شعر رأسه. عاد شهريار ليعمل في الصباح والمساء طيلة العام، وتمكّن بعد عام من توفير ثلاثة آلاف ليرة لكنَّ فرحته لم تكتمل سعر الثوب صار خمسة آلاف وبدا شهريار وكأنُّه كَبُرَ عشرين عاماً وابيضَّ رأسهُ وصار شهريار يعمل ليلاً ونهاراً.

٤ - وفي الليلة الأولى بعد الألف عاد شهريار إلى البيت محني الظهر ونادى بصوت ضعيف: ياشهرزاد اشتريتُ الثوبَ بعشرة آلاف فُوجِئَتْ شهرزاد وقالت مستغربةً: من أين لك المال؟!

- أخذت قرضًا على الراتب سأحقّق رغبتي أخيرًا، فهيّا اقتربي.

- أتقتلني ولي ثلاثة أطفال؟

- إنها رغبةٌ تسري في عروقي، فتقدَّمي وارفعي رأسك ليفصله السيف عن جسدك.

- كما تشاء قالت شهرزاد ببساطة واقتربت بلاخوف، واقترب شهريار، حاول رفع السيف إلى الأعلى شعر بثقل السيف وارتعشت يده لقد دبَّ الوهن في جسده حاول أكثر من مرَّة لكنه فشل، سقط السيف أرضاً، وغاب شهريار في نشيج متواصل، فاحتضنته شهرزاد مثل طفل صغير.

112

عربية آرامية أم آرامية عربية

سلمان التكريتي ❖

المقدمة:

يبدو لي كأن السريان لا يودون أن يجعلوا اللغة العربية أصلاً للغة الآرامية (السريانية)، أو أن يجعلوا اللغة الآرامية (السريانية) أصلاً للغة العربية، وذلك خوف أن يصبح السريان عرباً، فيتنكروا للغة الآرامية، أو أن العرب لا يودون أن يجعلوا اللغة العربية أصلاً للغة الآرامية، أو أن اللغة الآرامية هي أصل اللغة العربية أنفة من العرب أن يكونوا سريانياً، أو يكونوا آراميين. ولهذا السبب لم يستمر البحث طويلاً ولا قصيراً في هذا الأمر،

❖ سلمان التكريتي: باحث من القطر العراقي الشقيق، يهتم بالدراسات التاريخية والتاريخ القديم.وله عدة أبحاث منشورة.

حتى ضاعت الدلائل، وعبث الدهر بالوثائق. وبذلك استحال تثبيت الرأي الدقيق الصائب بأصل هاتين اللغتين. وفرح الطرفان بذلك؛ هؤلاء من الخوف وأولئك من الأنفة.

والذي أقوله أنا هو إن العربية والآرامية (السريانية) إما أن تكونا من أصل واحد، فتفرقتا بتفرق الجماعات وابتعدتا عن بعضهما نسبياً، وإما أن تكون إحداهما بنت الأخرى، ولدت من بطنها، وترعرعت ونشأت واشتد عودها واستقلت بذاتها.

إن وجود تشابه كبير وجذري ليس بين العديد من الألفاظ ولا المئات، إنما الألوف مع مشتقاتها، سواء كانت أسماء أو أفعالاً، لا يدل ولا يثبت حدوثه بالمتاخمة والتجاور وإلا لدخلت مئات أو الوف الألفاظ من الحبشية إلى العربية ومثلها من العربية إلى الحبشية. وتوجد فعلاً كلمات عربية في الحبشية وكلمات حبشية في اللغة العربية، لكن ليس بالآلاف، كما توجد كلمات عربية في الفارسية وكلمات فارسية في العربية بحكم المتاخمة والتجاور أيضاً وإيمان الفرس بالإسلام الذي يتطلب تعلم القرآن لكن ليس بالألوف أيضاً وليس بالقواعد النحوية. وبالرغم من هيمنة الفرس لزمن مديد وبالرغم من هيمنة الحبشية لزمن يقرب منه على اليمن، إلا إن لغتيهما ما تركتا التأثير اللغوي في اللغة العربية من أي منهما. لكن تأثير اللغة العربية في اللغة الفارسية الكبير، ما كان إلا يوم انضوى الفرس تحت راية الإسلام، وأصبح القرآن هو عماد الدين والشريعة الإسلامية، ولفهم الدين الإسلامي لا بد من فهم القرآن. وفهم القرآن يتطلب فهم لغة القرآن، التي هي اللغة العربية. وهذا ما عطل تطور اللغة الفارسية والتهامها الألفاظ العربية وتأثرها بها فأهمل الفرس لغتهم الفارسية ولم ينموها ولم يغنوها إنما نموا وأغنوا اللغة العربية.. لأنها لغة القرآن ولغة إسلامهم. ولولا العصبية العنصرية والقومية الشوفينية لانقرضت اللغة الفارسية وسادت اللغة العربية في بلاد فارس.

بدء ظهور اللغة:

لا يمكن أن تكون اللغة العربية أقدم من اللغة الآرامية، وذلك لأن اللغة الآرامية هي أقرب إلى الأصوات البدائية، فالبا والفا والكا هي ألفاظ طفولية، أي ان الطفل يصوت بها أول ما ينطق.. لذلك صيرها الآراميون أصواتاً لحروف تامة. ولا توجد أصوات صعبة في اللغة الآرامية التي هي الضاد والظاء. فهما حرفان صعبا التصويت، لذلك لم يوجدا فيها. أما اللغة العربية فإنها طورت هذه الحروف فرفضت الحروف الطفلية، واخترعت الحروف الصوتية الصعبة، فرفضت البا والفا والكا،

واضافت الضاد والظاء. وهذا يدل دلالة واضحة على أن اللغة العربية استفادت من اللغة الآرامية. ولو كانت اللغة الآرامية هي أحدث من اللغة العربية، لاستفادت منها فرفضت وأضافت. لكن اللغة الآرامية بقيت على طفولتها. وما يزيدنا قناعة بطفولة اللغة الآرامية، هو بساطة النحو فيها، فيما نحو العربية معقد. فالكلمة لها ثلاث حركات في الآخر، وهذا غير موجود في الآرامية.

وإثباتا وقناعة بحداثة اللغة العربية إن العرب حينما اخترعوا التدوين لم يكونوا قد استقلوا عن الكتابة الآرامية فالعديد من خطوط الحروف العربية قريب جداً من خطوط الحروف الآرامية (السريانية) مع أن الوسيط بين الخطين هو الخط السطرنجيلي، القريب جداً من الخط الكوفي. ان الألف والباء والدال والطاء والميم والشين والياء الوسطية والقاف واللام والعين والواو قريبة جداً برسمها من الحروف العربية الحديثة، التي بالتأكيد كانت تطويراً للخط السطرنجيلي عن طريق الخط المسند والكوفي.

ان الذي نراه بين اللغتين العربية والسريانية لا نجد له مثيلاً في التأثر والتأثير والتلاقح والاقتباس. فعليه لا يمكن أن تكون كلتا اللغتين السريانية والعربية قد نشأتا بالجوار والمتاخمة. والظاهر من الدراسات الأثرية والانتروبولوجية أن العرب والآراميين كانوا في بدء تطورهم الحضاري قبائل مترحلة. ينتقلون من مواطنهم يطلبون القوت إذا أمحلت قراهم، فيحلون على مرابع إذا أمرعت. إن هذا الترحل من القرى الممحلة إلى القرى المعرعة يؤكد لنا توحد اللغة، وإلا لا يمكن أن يكون الغزاة يتكلمون لغة مختلفة، فيفرضون لغتهم على القوم الذين نزلوا بينهم او جاوروهم دون أن يجلوهم عن قراهم فيسكنوها وحدهم. وما حدثنا التاريخ باندثار لغة بفعل الغزاة، سواء كانت لغة المغزوين أو لغة الغزاة– فالغزو المغولي التتري الشرير لم يدرس اللغة العربية، عند عرب العراق، ولا درست اللغة العربية لغة المغول والتتار، لكن هؤلاء ما تعلموا لغة اولئك، وما تعلم اولئك لغة هؤلاء، وكان بينهم المترجمون، مثلما حدث في الزمن القريب منا، فيما بسط العثمانيون سلطتهم على العرب، فلم يدرسوا اللغة العربية باعتبارهم مقهورين ولا درس العرب اللغة التركية باعتبار أهلها منتصرين.

وهذا لا يعني أنه لم تدخل ألفاظ من لغة المنتصرين إلى لغة المقهورين ومن لغة المقهورين إلى لغة المنتصرين، لكنها ألفاظ معدودات بالعشرات أو المئات، وليس بالألوف مثلما هي بين اللغة العربية واللغة الآرامية.

يمكن أن تدخل ألفاظ من لغة إلى لغة أخرى، كأن تدخل لفظة القطن أو الكحول وعشرات أو مئات غيرها من اللغة العربية إلى اللغة أو اللغات الأوربية وذلك لافتقاد ما تدل عليه اللفظة في لغتهم، فالأوربيون لم يعرفوا القطن ولم يزرعوه، لذلك نقلوه مع اسمه وكذلك الكحول، ولا يمكنهم أن يطلقوا عليه غير هذا الاسم، وكذلك دخلت لفظة الطماطة والبطاطا من اللغات الأوربية إلى العربية ولا يمكن تبديلها، لأنه لم نكن نعرف الطماطة ولا البطاطا. فالأسماء لا يمكن ابتداعها إن لم تكن غير موجودة في البلد الذي اقتنى مدلولاتها، إلا إذا بذلت محاولات تعصبية قومية متحدية. كأن نبدل لفظة برود كاست بلفظة إذاعة وراديو بمذياع، لكن اليورانيوم يبقى يورانيوم.وعندما تكون اللفظة تدل على فعل، فإنه من غير المعقول أن لا توجد تلك اللفظة في كل لغة في العالم، لأن جميع الأفعال موجودة لدى جميع الشعوب، ويجب أن توجد في جميع اللغات. لكن إذا تشابهت مئات ألفاظ الأفعال في لغة معها في لغة أخرى، فإن ذلك لا يدل على التلاقح أو التجاور إنما يدل على أنه: أما أن تكون هاتان اللغتان من أصل واحد، أو أن تكون الواحدة سليلة أو بنت الثانية. فما هو موجود من ألفاظ الأفعال بالمئات في اللغة الآرامية واللغة العربية يدل دلالة واضحة على أنهما إما من أصل واحد وإما أن إحداهما سليلة الأخرى. وهذه السلالية تثبت عندئذ أن شعبي هاتين اللغتين، إما شعب واحد، وقد تفرق وتشتت، وإما إنهم انحدروا من شعب واحد. إذا كانت اللغة الآرامية معروفة في المدن العراقية (الدويلات) وفي المدن السورية، فليس من المعقول أن ينقل التجار أو المحاربون ألفاظ الأفعال بالمئات ولديهم مثيلات مختلفات. فحينما نقول إن الألفاظ سواء كانت الأسماء أو الأفعال في الآرامية مشابهة لألفاظها في العربية حتى في الرسم أحياناً، فإن هذا لا يعني أن العرب تعلموها من الآراميين في سورية أو البلاد العراقيه بابل أو آشور فإن العرب قد رسموا حياة وزكاة وصلاة وسماوات بالرسم الآرامي حيوة وزكوة وصلوة وسموت مثلما هي لفظاً ورسماً في السريانية وقد وردت في القرآن بالرسم نفسه.

التلاقح اللغوي والجذور اللغوية:

وبالرغم من تجاور الدول الأوربية، لكننا نجد اختلافات واضحة جداً بين اللغات الأوربية، ليس في الأفعال، بل في الأسماء أيضاً. ولكن بالرغم من تباعد الدول العربية عن بعضها وتفصلها صحارى، فإننا نجد تشابها كبيراً بين لغات هذه البلدان. فاليمن بعيدة جداً عن سوريا والعراق، لكن الألفاظ الآرامية السورية والعراقية تشابه الألفاظ اليمنية. سواء

كانت اللغة العربية في هذه البلدان أو كانت اللغة الآرامية واللغة العربية. إن هذه الأقوام التي سكنت اليمن والحجاز والبلاد السورية والعراقية نزحوا جميعًا من اليمن، لأنهم كانوا يتكلمون لغة وظلت هذه لغتهم فيما وصلوا إلى البلاد العراقية أو السورية. وليس من المعقول أبداً أن لم تكن لديهم لغة، أو إنهم نبذوا لغتهم واستبدلوها بلغة أهل الأرض أو البلد الذي سكنوه، أو العكس. لا بد أن تكون الأقوام النازحة والأقوام المنزوح إليها يتكلمون اللغة نفسها.. لكن تباعد السكن أدى إلى اختلاف طفيف في الألفاظ، ليس من المعقول أن يكون تجار مكة تعلموا لفظة مكة من الآراميين في سورية، فسموا مدينتهم مكة، وكذلك ليس من المعقول أن يكون الآراميون في سوريا هم الذين أطلقوا اسم مكة في الحجاز، وكذلك اسم يثرب أو اسم آب في اليمن. وإن كنا لا نعرف معنى مكة ويثرب وآب في العربية فإنها ذوات معان في اللغة الآرامية. ونظراً لتقارب هذه الأقوام لغوياً فمن السهولة انتقال لفظة من لسان إلى آخر، خاصة إذا كانت قريبة من الصوت فإن لفظة الفاروق لم تكن معروفة عند عرب جنوب الجزيرة العربية بمعنى المخلص، فقد استعملها أهل بيت المقدس حينما كتبوا العهد مع الخليفة عمر بن الخطاب أطلقوا عليه كلمة فاروقه أي المخلص، وهذه اللفظة لم تكن معروفة قبل ذلك لكنها قريبة من النطق العربي مثلاً كما في لفظة الفرقان وفرق.

لا بد أن تكون إحدى اللغتين بنت الأخرى، وقد ولدت منها من بطنها ثم هاجرت إحداهما، وثبتت على صيغتها، وبقيت الأخرى في وطنها الأم، وتطورت وصارت لها صيغة مغايرة، قد لا تختلف كثيراً. فإن كتابة كلمة حياة وزكاة وسماوات وصلاة على هيأة حيوت وزكوت وسموت وصلوت، لكن قراءتها تبقى حياة وزكاة وسماوات وصلاة، لم تكن جديدة في اللغة العربية وبالأخص لغة القرآن، ولا هو مقتبس من لغة وكتابة لأقوام مجاورين متأخرين ولا هي تأثر بلغة قوم منتصرين أو مقهورين، إنما هي كتابة أصيلة في اللغة نفسها، كما هي أيضاً في الآرامية، أي لولا أن تكون الآرامية معروفة تمام المعرفة عند العرب، بل هي ما يتكلمون بها كما يكتبون أيضاً. فإن كانوا يكتبونها بهيئة أخرى، فلا يمكن ان يبدلوها بهيأة جديدة، فقد يؤدي ذلك فيها إلى التباس في القراءة والكتابة، وهي تؤدي بالفعل إلى التباس في القراءة والكتابة أيضاً، لو لم تكن هي بالأصل ماكان يكتبه العرب لهذه الكلمات بهذه الهيئة. فلا بد والحالة هذه أن تكون الآرامية هي اللغة العربية أو أن تكون العربية هي اللغة الآرامية، قبل أن تتفرق القبائل من جنوب الجزيرة العربية إلى شمالها، الذين بدأوا

تدوين التاريخ وتحديد أسماء هذه القبائل، فسمي بعضها بالآراميين وبعضها بالاكديين وبعضها الآخر بالكنعانيين والفينيقيين والآشوريين والعبرانيين والآموريين والكلدانيين والأنباط والعرب.

لقد كانت اللغة في جنوب الجزيرة العربية واحدة وعندما هاجرت القبائل نحو الشمال وتطورت أحوالهم وأساليب معيشتهم، تطورت لغتهم وكثرت مفرداتها، وبعدت نسبياً عن اللغة الأم التي في جنوب الجزيرة العربية. ومما يدل على وجود القوم الأصليين في جنوب الجزيرة العربية، وانهم كانوا يتكلمون لغة هي أصل اللغة العربية وأصل اللغة الآرامية، هو وفرة الكلمات الآرامية في اللغة العربية أو المفردات العربية في الآرامية بل إن أسماء المدن التي لا نجد لها اشتقاقًا في اللغة العربية الحديثة، هي موجودة في اللغة الآرامية فإن اسم مدينة مكة لا معنى له في العربية ولا اشتقاق له، لكنه موجود في اللغة الآرامية بمعنى الأرض المنبسطة واسم مدينة آب في اليمن لا معنى له أيضاً في العربية ولا اشتقاق له لكنه موجود في اللغة الآرامية بمعنى الفاكهة، وقد أكد المفسرون المسلمون كلمة آب التي وردت في سورة «عبس» من القرآن تدل على العشب لترادف الفاكهة والعشب، حيث تكون الفاكهة رزقاً للناس والعشب رزقاً للحيوان. وردت في إحدى آيات سورة «عبس» (فلينظر الإنسان إلى طعامه. إنا صببنا الماء صبًّا ثم شققنا الأرض شقًّا. فأنبتنا فيها حباً. وعنباً وقضباً. وزيتوناً ونخلاً. وحدائق غلباً. وفاكهة وأبًّا. متاعاً لكم ولأ نعامكم).

فإن جاءت أب في العربية على خلاف معناها في الآرامية فهناك الكثير من الألفاظ الآرامية التي اختلف فيها العرب أوإنهم خَرجوا بالكلمة عن المعنى الحقيقي لها. فإن تدمر معناها (الأعجوبة) والحيرة (القصر) والكوفة (العاقولة) والكرخ (المدينة المدورة) وتكريت (بيت التجارة) والمعرة (المغارة) وهي المدينة المنسوب إليها أبو العلاء المعري، وبمناسبة ذكر المعري نقول إنه هو على علمه وقع في خطأ تفسير لفظة (زقفونا) الآرامية التي تعني لعبة الصبايا يتواقفن ظهراً لظهر ويمددن أيديهن متصالبات متشابكات ثم يترنحن أماماً ووراء، بينما قال المعري إن الصبايا يلعبنها بحمل بعضهن بعضاً ولم ينوه إلى أنها كلمة آرامية. فالعرب قد انقطعوا عن اللغة الآرامية ولعلاقتهم بالفرس حسبوا أن كل كلمة لم ترد في لغتهم أنها أعجمية فارسية. وفي العربية كثير من الألفاظ الآرامية التي حدث فيها قلب أو إبدال ، فبلطا بالآرامية هي بلوط بالعربية وبوركا الآرامية أصبحت ركبة، وبرولا- بلور، وناشا- ناس، ونَشَتْ - نَتَش،

وسدرْ- سردَ، وسمكْ- أمسَكَ ،وناشوتا- ناسوت، وآشي- آسي، ولاباشا- لابأس، وجوشقا- جوسق، وشمشا- شمس، وشَمْشَمَا- سمسم، وبسرا- بشر، وجحا- جحش، وجرسا- جرش، وسبيكتا- شبكه، وسوقا- شوق، وسرقايا- شرقي، وحموصا- حامض، ونصورا- نصر، وعص- عض، وطبيا- ظبي، وطلالا، ظل، ونَطَرْ- نظر (ومنها الناطور). ومما يؤكد لنا أن القلب والإبدال قد حدث في اللغة الواحدة نفسها ذات اللهجتين العربية والآرامية. فإن اللهجة الآرامية ذاتها انشطرت أيضاً إلى لهجتين أخريين هما اللهجة الشرقية واللهجة الغربية فيقول سريان اللهجة الغربية جبارا بينما يقول سريان اللهجة الشرقية جنبارا والشدة تصبح شَنَده، وقد يشات- قانديشات، والابا- انبا والأبوبا- انبوبا وآت- انت وهذا ليس حصراً للألفاظ المنقلبة إن في العربية وإن في اللهجتين الغربية والشرقية السريانيتين. ومن لم يكتف، فليراجع كتاب المرحوم اغناطنوس يعقوب الثالث بطريرك انطاكية وسائر المشرق وهو عراقي تكريتي الأصل كما قال لي شخصياً.

ان اسم جبل الطور لا معنى له في العربية وقد ورد ذكره في القرآن ولم يطلق العرب هذا الاسم على هذا الجبل، إنّما اسمه قديم منذ سكن بلاد سوريا الآراميون. وقد وردت في القرآن أيضاً لفظة ويل ولم يتفق المفسرون على معناها، بينما بالسريانية لها معنى واحد هو ويلاه (أي للتأوه). واسم بلاد اليمن هو من اليمن والسعادة أو البركة في اللغة الآرامية. وآب الفاكهة في الآرامية جاء منها ابان أي موسم الفاكهة. ومطاهما أي المطهم (للجواد) يعني بالآرامية الأصيل، أما في العربية فهو المزين. وإذ يكون في العربية حوت، وهو نوع من السمك الكبار، فإنه بالآرامية السمك عامة. وناطور من نطر، ولا نستعمل في العربية هذا الفعل بل نستعمل فقط الناطور كما جاء في شعر المتنبي:

نامت نواطير مصر عن ثعالبها
وقد بشمن وما تفنى العناقيد

والعربه أي الصحراء بالآرامية ومنها العروبة يوم الجمعة، والبستان الآرامية حسبها المعجميون التراثيون من الفارسية كما حسبوا بغداد أيضاً بينما هما لفظتان آراميتان. ومن الآرامية، جاءنا حذف حرف المد في لفظة يس وطه ولكن والزكوة والصلوة والسموت والحيوة.

وإذ لا توجد في اللغات عموماً والعربية أيضاً مترادفات، إنما القريب من المترادفات هي الصفات. فإن كان للكلب سبعون اسماً كما يقول المعري، والسيف له أربعون اسماً، والأسد له ثلاثون اسماً، فهي

ليست أسماء؛ إنما هي صفات للكلب وللسيف وللأسد. فإن السكين ترادفها حقاً المدية والحوت ترادفها النون. وهاتان لم تكونا من اللغة العربية صميماً، إنما جاءتا من الآرامية عن طريق التجاور والتباعد فحينما كانوا متجاورين كانوا يستعملون النون أو الحوت، وحينما تباعدوا وجدوا قوماً آخرين يسمون النون حوتاً والمدية سكيناً، فاستعملت الاثنتان فكانتا مترادفتين. ودليلنا على انعدام وجود الترادف نقول إن المنزل لا يرادف البيت وهما لا يرادفان الدار وهي لا ترادف المسكن. لأن المنزل هو أي مكان ينزل القوم عليه سواء كان مسوراً بجدار أو غير مسور وهو محل النزول نهاراً وليلاً، أما البيت فهو المكان الذي يبات فيه عادة ولا حتمية أن يكون منزلاً أو مسوراً، والدار ما كان مسوراً بحائط أو جدار أي إن السور يدور حول ذلك المكان للستر أو الاختفاء، وهذه الثلاثة كلها لا تدعو ولا تفي بالحاجة إلى الإطمئنان والأمان، والاطمئنان والأمان لا يوجدان إلا في المسكن الذي تسكن فيه النفوس وتهدأ وتأمن من الخوف لوجود المأكل والمشرب والأهل أيضاً، وما يؤكد ذلك أنه جاء في القرآن «وخلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها» أي إن العلاقة الإنسانية بين الزوج وزوجه تجعله يطمئن فلا يخاف ويضمن أيضاً حاجاته الشخصية فالمنزل والبيت والدار والمسكن ليست مترادفة، إنما لكل كلمة معنى لا تؤديه الكلمات الأخرى. من هذا نريد أن نؤكد أن من استعمل كلمة سكين ونون إضافة للمدية والحوت، إنما هو لوجود لهجتين متجاورتين متباعدتين لظروف الهجرة أو النزوح.

تكوين المجتمع العربي:

إن مجتمعنا العربي حديث التكوين من ناحية التطور التاريخي للمجتمعات فحينما بلغت المجتمعات في منطقة الهلال الخصيب الذين نعني بهم الأكاديين والآشوريين والكنعانيين والفينقيين على سبيل المثال وقد وصلت مرحلة راقية من التطور خاصة في مسألة الزواج والعقود، إذ نجد أن هذه المجتمعات قد جاوزت أي اجتازت مرحلة تعدد الأزواج للمرأة الواحدة، بينما ظل المجتمع العربي حتى في منطقة الحجاز، يمارس عادات مرحلة تعدد الأزواج للمرأة الواحدة، وهي أي المرأة تنسب المولود إلى الرجل الذي تختاره. فقد أكدت ذلك عائشة إذ قالت إنني كنت أسمع أن المرأة تتزوج الرجل والرجلين إلى حد العشرة فيصيبونها فإذا حملت ووضعت ترسل إليهم فلا يستطيع واحد منهم أن يمتنع فإذا اجتمعوا عندها تقول لهم قد عرفتم الذي كان من أمركم، وقد ولدت فهو ابنك يا فلان وتسمي من أحبت باسمه، فيلحق به ولدها لا يستطيع أن يمتنع عنه رجل». ولذلك كان المجتمع العربي في

جنوب الجزيرة العربية ومن ضمنها الحجاز ما يزال يعيش حالة تعرف بالاستبضاع، وهي أن يطلب الزوج من زوجه أن تضاجع رجلاً غيره يشاءه هو ذا صفة متميزة كأن يكون شجاعاً قوي الجسد أو كريماً أو فصيحاً، فتذهب الزوجة وتضاجعه ليفخر زوجها بالمولود الذي يعتبر شرعاً ولده، ولا شك أن هاتين حالتان متخلفتان في المجتمع العربي، مما يدل على حداثة تكوينه. والمجتمع الحديث التكوين لا شك تكون لغته حديثة أيضاً.

وهذه الحداثة في تكوين المجتمع وتكوين اللغة لم تكن بعيدة عن ظهور الإسلام، أي حتى عام (٦١٠) للميلاد، حينما أكدت عائشة أنها تعرف سماعاً أو تدرك وجوداً حالة الاستبضاع إذ قالت إن الرجل كان يقول لامرأته إذا طهرت من طمثها، أرسلي إلى فلان فاستبضعي منه، ويعتزلها زوجها ولا يمسها حتى يتبين حملها من ذلك الرجل الذي تستبضع منه، وعندئذ يصيبها زوجها». ويعتبر الولد المولود ابن الزوج الشرعي.

وحينما كان المجتمع العربي متخلفاً حتى ظهور الإسلام أي (٦١٠) للميلاد، فهو لا شك حديث في جميع التكوينات الحضارية. واللغة إحدى هذه التكوينات الحضارية. لكنها سرعان ما أخذت تتطور بانفتاح المجتمع بطرق التجارة خاصة، إذ صارت مكة والمدينة من أمهات المدن التجارية في رحلاتها التجارية صيفاً وشتاء كما جاء في القرآن في سورة الإيلاف: «لإيلاف قريش إيلافهم رحلة الشتاء والصيف. فليعبدوا رب هذا البيت. الذي أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف». وعن طريق التجارة احتكت بالمجتمعات. والاحتكاك بالمجتمعات إن كانت في الشمال وادي الرافدين أو سوريا وفلسطين أو في الجنوب اليمن، يحتاج إلى لغة وليس من المعقول وإن لم يكن ليس من الغريب أن يحتاج اولئك التجار إلى مترجمين. إنما الواقع يملي أن يكون هؤلاء يعرفون لغة كلتا المنطقتين الشمالية والجنوبية أو يمكن أن نفترض أن تكون هي لغة واحدة ذات لهجات مختلفة نسبياً مثل لهجات العراقيين في الوقت الحاضر بين أهل الجنوب وبغداد والموصل كالمد والإمالة والخفض في نطق الألفاظ.

بالمقياس التاريخي والتقني أيضاً. إن الأقدم أقل تطوراً، وإن الأحدث هو الأكثر تطوراً. فاللغة العربية لأنها أكثر تطوراً من اللغات الآرامية والفينيقية والعبرية، فهي أحدث من اللغة الآرامية واللغة العبرية والفينيقية وأن الأحدث الأكثر تطوراً لا بد أن يستقي من الأقدم وإن كان أقل تطوراً. فاللغة الآرامية قديمة جداً ومفرداتها قليلة ومشتقاتها قليلة أيضاً، والعربية مفرداتها

كثيرة جداً ومشتقاتها عديدة، بحيث تبلغ في الكثير من الألفاظ ما يزيد على مائتي مشتق.. ومثلما هو موجود في اللغة الآرامية وفي اللغة العبرية وإن كان أقل، ونظراً لوجود التشابه الكبير الذي أشرنا إليه في مئات الألفاظ، فإن اللغة العربية هي الأحدث والأكثر تطوّراً التي استقت من الآرامية الأقدم والأقل تطوراً. ولأن اللغة العربية معروفة في اليمن وسواحل البحر العربي والحجاز ودول الخليج وبلدان الهلال الخصيب، فلا بد أن تكون الآرامية هي أصل العربية. أي إن العربية والآرامية هما لغة واحدة تفرقت إلى لهجتين، بعد ان كان العرب يتكلمون الآرامية ثم انشقوا.

ومما يؤكد تطور العربية الأحدث، ان ولد الفرس بالآرامية هو (مهرا) أما بالعربية فجاء على صيغة المؤنث مهرة والمذكر نادر الاستعمال، ثم جاء مذكر خاص هو (الفلو). ومما يدل على تطور العربية نجد أن اللفظة العربية تتغير حركة آخر حرف من حروفها حسب موقع إعرابها، في الوقت الذي لا نجد ذلك في الآرامية إذ تكون للفظة الواحدة حركة واحدة مهما كان موقعها من الإعراب. ذلك أن تطور العربية أملى أن تكون حركة الكلمة حسب موقعها في الجملة من حيث الإعراب وهذه خطوة جديدة في نحو اللغة حيث تكون حركتها حسب موقعها مما يكون قبلها سواء بالإضافة (والتبعية) أي التابع والمتبوع. لكن هناك أسس في الآرامية وكذلك في الآكدية وهي أول لغة عرفت على أرض آكد ثم البابلية والأمورية، تلك الأسس مثلاً هي التأنيث المتفق عليه في الاكدية والآرامية والبابلية وغيرها وحتى العربية. فالآرامية تؤنث الاسم العلم وصفته بالتاء فإذا قلنا دير للدار المذكر، فنقول ديرتا للمؤنث، وللبعل: بعلتا ومرتا وبزتا وزعورتا ومعرتا ونسمتا وقوقتا. وفي العربية مثلما نقول خديج نقول للمؤنث خديجة. وامين: امينة، وصديق: صديقة، وسليم: سليمة، كما هو معروف لدينا، والشواذ لا قياس عليها مثل زينب وأرينب وكلثوم وهاجر وساره، والمذكر على وزن أفعل لا قياس عليه مثل احمد وأكرم وأشرف.

موطن اللغة:

تذكر لنا المدونات التاريخية أن عاد ابن عوص بن أرم بن سام بن نوح كان ملكاً على الاحقاف وعمان وحضرموت والشحر. وقد وصل مُلك قبيلة عاد إلى العراق والشام شمالاً، والهند جنوباً. وإذ عرف حكم العماليق فيما بين النهرين، وهم الذين هاجروا من اليمن باعتبارها الموطن الأول للإنسان، فإن العماليق أنفسهم عادوا إلى اليمن، وكونوا القبائل المعينية الذين كونوا دولة كان لها شأن كبير بالتجارة. وهذا هو

سبب هجرتهم الأولى إلى ما بين النهرين ثم عودة أحفادهم العماليق إلى اليمن باسم المعينيين. وقد شيدوا القصور والمعابد على غرار ما شاهدوه أو عملوه في بابل. وإن بقايا الآثار الموجودة في اليمن وبابل توضح لنا هذه الرابطة بين الأقوام التي هاجرت من اليمن إلى بابل وسوريا ثم عادت إلى اليمن. فلا بد أن تكون لغتهم واحدة، وإن اختلفت فإنما الاختلاف كان جزئياً بحيث يمكن تفاهم القبائل المهاجرة مع القبائل المستوطنة. لذلك لم تكن هناك لغات متعددة ومستقلة عن بعضها، إنما هي لهجات للغة واحدة، هي الآرامية العربية أو العربية الآرامية في اليمن.

نشعر بوجود تناقض سواء في المدونات التاريخية أو في افتراضات الدارسين والأثريين بصدد هجرات الأقوام السامية أو الجزيرية من شبه جزيرة العرب نحو الشمال أي الهلال الخصيب. فإذا كانت الأقوام السامية قد نزحت من جنوب الجزيرة العربية وبالأخص من اليمن أو عمان. و هؤلاء الأقوام هم ساميون أي أبناء سام بن نوح. فيكون الطوفان الذي أباد البشرية، في اليمن، وليس في العراق أو أي منطقة في الهلال الخصيب. وإذا سلمنا جدلاً أن الساميين هم أبناء سام بن نوح، كما جاء في سفر التكوين، وأن لايان الآرامي وهو خال يعقوب[١] بن اسحق بن ابراهيم الخليل، ولا يان هذا قد نشأ على أرض فلسطين وجده إبراهيم هو من اور الكلدان. وإن الأمة الآرامية «منسوبة إلى آرام الذي هو ابن سام بن نوح، ومنه خرجت الأمة العبرانية»[٢] وإن إبراهيم الخليل كان آرامياً مولداً وموطناً (سفر التكوين ٣١:١٢،١:١)، وإن الأمة العبرانية هم من جنس الكلدانيين، وكذلك آثور أو آشور، وهو جد الآثوريين والبابليين والكلدان، هو ابن سام. نستدل من هذا إلى أن الاعتماد على التوراة في تحقيق التاريخ لا يمكن أن يكون دقيقاً، ذلك لأن التوراة تذكر أن الطوفان حدث في بابل، وأن سام بن نوح هو أصل البشرية الثانية. والقبائل الاكدية والبابلية والكلدانية والآشورية والفينيقية والكنعانية والعبرانية هم من سام، وهم أقوام هاجرت أو نزحت من الجزيرة العربية، والجزيرة العربية ليست بابل، إنما يجب أن تكون جنوب بابل من عمان وحضرموت واليمن، وهناك كانت العرب البائدة والعرب الباقية، والعرب الباقية، هم العاربة في اليمن والمستعربة في الحجاز. فالساميون الجزيريون هم من اليمن نزحوا نحو الشمال، هم جميعاً يتكلمون اللغة الواحدة

(١) - (٢) - التكوين فصل ٣١ عدد ٤٧ عن كتاب اللمعة الشهية في اللغة السريانية، لاقليمس يوسف داود، ط١٩٩٦.

بلهجات مختلفة هي العربية الآرامية أو الآرامية العربية منذ أن كانوا في اليمن وحضرموت وإلى أن هاجروا واستوطنوا بابل وسوريا.

يمكننا أيضاً أن نضيف أن المسيح وأمه العذراء واليهود جميعاً في زمن المسيح كانوا يتكلمون الآرامية، ولم يكونوا يتكلمون العبرانية لغة أجدادهم كما هو شائع. لأنهم تعلموا اللغة الآرامية (أي اليهود) في بابل وتكلموا بها وكتبوا حتى التوراة بها. وتأكيداً لقولنا هذا، أو افتراضنا، فإن اسم إبراهيم وسام ونوح وعابر ويعقوب واسحق واسماعيل ويسوع وحوا ويوحنا، كلها أسماء آرامية، وليست عبرانية كما أنها ليست عربية، وهذه الآرامية هي الآرامية العربية أو العربية الآرامية. وما يؤيد هذا القول هو أن أسماء المدن في اليمن كلها آرامية عربية أو عربية آرامية نحن لا نعرف معناها اشتقاقيًا فمدينة صنعاء من صنع بمعنى زين بالآرامية واليمن: المباركة، وحضرموت: أما من حذر أو من حصر وحصار فيكون معناها حذر الموت، أو حصار الموت، وقصيعر من قصع، وشحر من أسود، ومكلا من ثبت أو كال التاج، وبروم من برمه: قدر من حجر، ومجدحه من جدح، وعرقه من عرق وسبأ من سبا، وعرفتا نوع من الشجر أو هو الصفصاف وحوره: شجر أو الأبيض، وكوكبان: كوكبة صغيرة ونجران من نجر وجيزان من كذا أوكذي: فني وكمران: خدن، وهكذا وشبام وخولان وسيدي وتريم وبريم وتمنون وسيحوت وسلالة، كلها أسماء ليست من عربيتنا الحديثة، إنما هي بالتأكيد من العربية الآرامية أو الآرامية العربية.

ظهور اللغة العربية الحديثة:

لم تكن لغتنا العربية بهذا الشكل الذي هي عليه الآن منذ أن دون القرآن وقعّد أبو الأسود الدؤلي القواعد. لقد كانت لغتنا العربية هذه بشكل وصياغات مختلفة تماماً، والكتابة أيضاً كانت مختلفة، وكلا اللغة نطقاً والكتابة رسماً كانتا أقرب إلى الآرامية القديمة منها إلى العربية الحديثة، وإلاّ ما العلاقة بين لفظة بر وابن اونفس وقبر، أو مر وامرىء أو ذو والذي أوأسر وحاز أو نزوا ونزار أو عكدي وقوته وغير هذه الألفاظ، وللتدليل على ذلك نستعرض نقش النمارة الذي يوضح لنا تقارب الحرف العربي أولاً من الحرف المسند اليمني المأخوذ من الحرف السطرنجيلي. فالنقش هذا مكتوب بالحرف واللغة العربية القديمة التي تختلف كثيراً عن عربية الشعر الجاهلي ولغة القرآن ولغتنا الحديثة، علماً أن نقش النماره هذا لا يعود إلى أقدم من (٣٢٨) ميلادية:

النقش: تي نفس مر القيس برعمرو ملك العرب كله ذو أسرالتج

الترجمة: هذا قبر امرئ القيس بن عـمـرو ملك العـرب كلهم الذي حـاز التـاج (يقصد الملك).

النـقش: وملـك الأســـــدين ونزوا وملوكهم وهرب مذحجو عكدي وجا.

التـرجـمـة: وملك الأسـدين ونزاراً وملوكهم وهزم مذحج بقوته.

النقش: يزجي في جبج نجـرن مدينة شمر وملك معدو ونزل بنية.

الترجمـة: وجاء إلى يـزجي في جبج نجران مـدينة شـمـر وملك مـعـداً وأنزل بين بنيه.

النقش: الشعـوب وكلهن فـرسـو لروم فلم يبلغ ملك مبلغه.

الترجـمـة: الشـعـوب ووكّلـه الفـرس والروم فلم يبلغ ملك مبلغه.

إن لفظة (تي) هـي قــبـر، وبر: ابن، وذو: الذي، وأسـر: حـاز، والنج: الذي حـاز التاج وكلهن هي صيغة الجمع الآرامي.

وهناك نقش آخــر، هـو نقش زبد. وزبد خـربة تقـع بين قنسـرين ونهـر الفـرات (في سوريا).

النقش: بسم الاله شرحو برمع قيمو بر مـر القس وشـرحـو بـر سـعـد وشـريحـو بتميمي.

أما نقش حران ففيه:

النقش: أنا شُرَحيل بن ظلمو بنيت ذا المرطول سنت ٤٦٣ بعد مفس خيبر بعم.

الترجمة: أنا شرحيل بن ظالم بنيت هذا المرطول سنه ٤٦٣ بعـد غـزوة خـيبـر بعام.

نحن نعلم وبالتـأكيـد أن اليمن هي مـوطن العــرب العــاربة، أي أنهم القــوم الأصليـون وان لغـتـهم هي اللغـة الأصلية. فإذا كانت اللغة العربية الأصلية في اليمن فلنقرأ النقوش المعينية والسبائية التي عثر عليها المستشـرقون في اليمن نجد واحداً من هذه النقوش فيه الكتابة الآتية:

النقش: ب.. وهق.. جنا وصـوابت ومحفدت وهجرهحو برام حسم وا..م ..م ووسـفـو وريموكل جناهو وصـويت.. جناهو وصوبتهو ومحفتهو بن حريمهو عدى ثرتهو وهدبو هو وهقعبو خدعو وهعقبو لخلفهو مصرعتم برا ومقيح كل صدقم بن موترم عدي ت.. ن بمقم مراهيمو عثتر شرقون واشـمـسـهـووالال تهـمـو وباخيل ومـقـيـمت خـميس من يورخن ذ قـيـصن ذ بحـزف ذ لشثت وتسعى وثلث حاتم بن خرف بنمض برابمض.

والترجمة هي: واصلحوا مدة أخرى السور و.. أبراج مدينتهم.

بأدوات البناء ووسعوا كل سورو..

وسورها و.. وأبراجها من أعلى إلى

أسفل مكان وزينوها ب.. وأبراجها للحراسة وعمروا الحلف(؟) على هيئة باب حصن بأحسن أدوات البناء وفن التعمير من أسفل إلى الأعلى بمجد سيدهم عثتر المشرق وآلهة الشمس وسائر الالهة وبحول وقوة الخميس (الجيش) في شهر ذي قيصن من سنة ثلاثمائة بعد ميحض بن ابحص.

فأية عربية هذه العربية التي كان يتكلمها عرب اليمن!! إنها لا شك العربية الآرامية، أو الآرامية العربية. وحينما تشتتت القبائل التي كانت في اليمن، بسبب الحروب أو الجدب أو الفيضانات، فإنهم هاجروا ونزحوا. واستقلت القبائل عن بعضها وتطورت لغتها تلك اليمنية وشرعت تأخذ صياغات أخرى تبعاً للتجاور مع القبائل القريبة منها بعد النزوح والتباعد بينها وبين القبائل قبل النزوح. فالذين هبطوا إلى أرض ما بين النهرين وسوريا نشأت لديهم لهجات متقاربة متباعدة. الأكدية والبابلية والآمورية والكنعانية والعبرية والفينيقية والآشورية، والذين بقوا في اليمن وانتشروا إلى الحجاز ونجد نشأت لديهم اللغة العربية التي جاءت في الشعر الجاهلي والقرآن.

إن الدولة المعينية هي أول دولة حضارية في اليمن، يظن انه لا يُعرف تاريخ نشوئها بالضبط، إنما يعتقد أنها تكونت في أوائل القرن الثاني عشر قبل الميلاد (١٢٠٠)ق.م. وسقطت الدولة المعينية على يد السبأيين بين القرن الثامن والسابع ق.م وهؤلاء هم الذين كانوا يتكلمون اللغة التي عرفناها في النقوش التي قرأناها أما الكتابة المعينية والسبأية القديمة فإنها قريبة جداً من الكتابة النبطية التي أخذت شكلها العام في سوريا وما بين النهرين، فالألف والباء والجيم والدال والهاء والواو والطاء والياء والكاف واللام والميم والفاء والقاف والراء والشين كلها قريبة الشبه في الخط العربي القديم من الخط المسند المأخوذ عن الخط السطرنجيلي والنبطي المتأخر. وإن لم يكن الخط العربي القديم قريباً من الخط العبري، فإن الخط المعيني والسبئي القديم أقرب إلى الخط الجفري الحبشي. وهذا لا يعني أنه كان نقلاً أو اقتباساً كاملاً أو تقليداً. فلو كان تقليداً أو اقتباساً لكان الاقتباس تاماً مثلما أخذت أوربا الأرقام العربية، والعرب أخذوا الأرقام الهندية. وكذلك لا يعني أن الحرف العربي مأخوذ من المسند عن السطرنجيلي أخذاً مباشراً، إنما الحروف العربية أصيلة لكنها مستوحاة بحكم التجاور، حتى أخذت شكلها الخاص وتطورت بعد انحسار الكتابة الآرامية القديمة إلى الشمال أي سوريا وبابل، بينما ظل أصحاب هذا الخط واللغة مستقرين في اليمن والحجاز، حتى كانت الهجرة العربية الأخيرة بالفتح العربي الإسلامي.

إن الذين خرجوا من اليمن مهاجرين إلى أرض ما بين النهرين وسوريا لا شك أنهم كانوا يحملون لغتهم وكتابتهم معهم. وحتى إن لم تكن لديهم حروف يكتبون بها. فإنهم بلا شك قد اخترعوا الحروف الكتابية، وهم يعتبرون أصل الساميين. ولعدم دقة الاكتشافات عن الطوفان الكبير، فقد اختلف الدارسون والأثريون في التحقق من موطن طوفان نوح. فمنهم من قال إن الطوفان في بابل ومنهم من قال في فلسطين ومنهم من قال في وسط الجزيرة العربية. وهذا الشك وعدم اليقينية في معرفة مكان الطوفان جعلت الدارسين يتناقضون مع أول موطن للإنسان على الكرة الأرضية. فإن كان سام في العراق أو فلسطين أو نجد أو اليمن، فكيف رحل يافث وهو أبو الآريين إلى الهند، فانحدر عنه الاندواوربيون (والآريون)، وحام في الحبشة الذي انحدر عنه الحاميون. ولا ندري حتى الآن ممّن من ابناء نوح انحدر الزنوج والهنود الحمر والبولينيزيون. لقد كان الخلق واحداً من ذكر وأنثى ثم تناسلوا، وازداد نسلهم، ثم تفرقوا بقبائل بعد أن تشققت الأرض اليابسة المنخفضة التي غمرتها مياه الأمطار الغزيرة، فبقيت الأعالي على هيئة جزر قاريه انعزلت فيها القبائل عن بعضها بظهور البحار، ثم بمديات العصور الطويلة تغيرت سحن هؤلاء البشر وأخذت أشكالاً تختلف في منطقة جغرافية عنها في منطقة أخرى، فكان نصيب شبه الجزيرة العربية مَن عرفوا بالساميين أو الجزيريين وبناء على بعض التحريات والافتراضات فقد عُدَّت «بلاد اليمن هي الموطن الأول للإنسان، كما أثبت البحث الحديث، كما كان أيضاً الموطن الأول للساميين، ولا سيما دراسات وينكلر وكاتياني وغيرهما» على حد قول الدكتور حسن إبراهيم حسن في كتابه اليمن. ومن اليمن خرجت هذه الأقوام السامية إلى الشمال على شكل قبائل، فعرفوا بالاكديين والآموريين والبابليين والآشوريين والكنعانيين والفينيقيين والآراميين والعبرانيين والأنباط على أرض الهلال الخصيب من بابل إلى أورشليم[1]. ولم تكن اليمن قد عرفت نظام الدولة إلا في اوائل القرن الثاني عشر قبل الميلاد إذ تكونت الدولة المعينية التي استمرت حوالي خمسة إلى ستة قرون. إذ نافستها الدولة السبئية العربية الجديدة ثم تمكنت من القضاء على الدولة المعينية ما بين القرن الثامن والسابع قبل الميلاد.

اللغة في أصل الإنسان في المعيار الخلقي:

لو كان الإنسان قد خلق من أصول مختلفة لما رأينا إنساناً عربياً من بغداد

(١) – وللعلم إن اورشليم معناها مدينة السلام، أو المدينة المسالمة.

يشابه إنساناً كردياً في السليمانية أو هندياً في نيودلهي مثلما لا نجد شجرة البرتقال في بعقوبة تختلف عن شجرة البرتقال في اسبانيا، أو الكستناء في المغرب العربي مختلفًا عنه في رومانيا أو الجوز الهورماني يختلف عن الجوز الدانماركي. فإن هذه جميعًا وبالرغم من اختلاف مناطقها ظلت متشابهة، لأنها من أصل واحد، مثلما خلق الإنسان من أصل واحد ثم انتشر وتفرق. أما الاختلافات الضئيلة التي قد تكون موجودة فهي بسبب المناخ وامتداد الزمن. ومثل هذا ينطبق على اللغة. فاللغة الآرامية واللغة السبأية والمعينية والجفرية والعبرية والعربية وغيرها أيضاً، هي ليست لغات ذوات أصول متفرقة، إنما هي لغة واحدة بانتشار أقوامها على هيئة عشائر وقبائل وعوائل أيضًا وبتفرقهم بدأ الاستقلال يظهر والتباعد يتضح، حتى غمض الأمر علينا وعليهم أيضاً، فحسبوها وحسبناها لغات مختلفة، بينما هي في الحقيقة لهجات لغة واحدة قد تكون هي العربية التي انشقت عنها الآرامية، أو قد تكون هي الآرامية التي انفصلت عنها العربية.

وفيما يؤكد جميع الباحثين والدارسين والتوراة والقرآن «وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا» أي إنهم في الأساس كانوا قوماً واحداً ثم تفرقوا إلى شعوب وقبائل. وإن أول البشر هو آدم سواء كان رمزاً أو حقيقة، ومن آدم خرج قابيل وهابيل إلى أن حدث الطوفان وزال البشر من المنطقة، فأنقذ نوح البشرية بإنجابه سام وحام ويافث وربما آخرين لا نعرفهم، ومن هؤلاء تكاثرت البشرية. وبدأت الهجرة والنزوح من الجزيرة العربية من الجنوب نحو الشمال، وهذا يؤكده كل الباحثين والدارسين، والجنوب في الجزيرة العربية هو اليمن وحضرموت وعمان.. فانتشر ابناء سام على عموم ارض الجزيرة العربية، فهم جزيريون. ولا شك أنهم لما هاجروا أو نزحوا لم يكونوا خرساً، إنما كانوا يتكلمون لغة، وحينما استقروا في الشمال أو المناطق الأخرى من الجزيرة، لم يتركوا لغتهم ويبتدعوا لغة جديدة، أو يتبنوا اللغة التي يتكلمها القوم القاطنون هناك فجاوروهم أو قطنوا بينهم. لا شك أن القوم المهاجرين أو النازحين ظلوا يتكلمون بلغتهم التي جاءوا بها. وبمرور الزمن وبتباعد السكن بدأ الاختلاف في نطق الألفاظ، فظهرت الاختلافات الضئيلة بين الألفاظ لكل قوم عن القوم الآخرين وعندئذ يمكننا أن ندعي أن الآكديين والبابليين والكلدانيين والآشوريين والكنعانيين والفينيقين والعبرانيين والأنباط والعرب قد انحدروا من قوم واحد وتفرقت لهجاتهم من لغة واحدة هي الآرامية في اليمن أو حضرموت أو عمان، أو هي العربية التي انشقت عنها الآرامية.

فالآرامية هي عربية والعربية هي آرامية، لكن السريان (من سلالة الآراميين) يخافون أن يقولوا إنهم عرب وإن لغتهم عربية، حتى لا يجبروا على نبذ اللغة السريانية وكتابتها، والعرب يأنفون أن يقولوا إنهم آراميون، فلا يكونون عرباً أصلاء، ولا تكون لغتهم العربية أصيلة، إنما هي لغة آرامية فتذهب عنها أصالتها وعراقتها، كأننا جميعاً لسنا بشراً من أرومة بشرية واحدة. تطورت إلى إنسانية. فنريد أن نبقى شعوباً متناحرة متقاتلة مثل الحيوانات الكاسرة المفترسة التي لا تفكر إلا ببطنها. الإنسان أرقى الحيوانات، وإن كانت للحيوانات عواطفها وحنوّها على فراخها أو جرائها حتى تكبر وتقوى، فإن الإنسان الرفيع العاقل الذي امتلأت جوانحه عواطف ومشاعر لا بد أن يكون أكثر عطفاً وحنواً على فراخه وجرائه ليس حتى يكبروا، إنما حتى يستووا شعوباً وأمماً يتعايشون بأمان واطمئنان وسلام، يتعايشون بما تغله لهم الطبيعية وما ينتجونه بإبداعاتهم.

إن العالم كله ينحدر من أرومة واحدة من زوجين اثنين، ثم انتشروا عبر ملايين السنين، وكانت لهم إشارات موحدة وأصوات موحدة، ثم ألفاظ موحدة، وبعد تفرقهم وتشتتهم واستقرارهم كل على بقعة معينة انتفت الحاجة إلى الاستحواذ والامتلاك والتقاتل من أجل الامتلاك.. كلكم شركاء في الأرض والبحر والسماء.. والتعاون هو السبيل الوحيد لحلول السلام وشموله حتى تعيشوا كلكم سعداء هانئين في حياة فاضلة ومثال نبيل.

المصادر:

١ - القرآن الكريم.
٢ - اللمعة الشهية في اللغة السريانية: اقليمس يوسف داود.
٣ - تاريخ اللغات السامية: اسرائيل ولفنسون.
٤ - الزواج وتطور المجتمع: عادل احمد سركيس.
٥ - الحقائق الجلية: البطريرك اغناطيوس يعقوب الثالث.
٦ - البراهين الحسية: البطريرك اغناطيوس يعقوب الثالث.
٧ - اليمن: حسن إبراهيم حسن.
٨ - معجميات: ا.س. مرمرجي الدوفيكي.

قرطاجة - روما ملفات للعبرة

محمود مفلح البكر ❖

لم يشهد التاريخ مثالاً أشد مأساوية من نهاية قرطاجة، تلك المدينة الفنيقية الوادعة التي كانت أهم حاضرة في عصرها، حيث ارتفعت أول ناطحات سحاب في العالم، وأحاطتها المزارع والبساتين الغناء التي تجود بمختلف أنواع الثمار، وانطلق منها أعظم بحارة في التاريخ القديم ليجوبوا انحاء المتوسط، ويندفعوا إلى المحيط الأطلسي ليستكشفوا سواحل أفريقيا وأوروبة الغربية، ويقيموا المراكز التجارية والخدمية، ويعطوا لبعض المواقع والجزر أسماءها الباقية مثل (بريطانية)، ويغامر بعضهم عبر مجاهل المحيط غرباً حتى رأى بعض الباحثين انهم أول من اكتشف قارة أمريكا، كما استعان الفراعنة بهم لاكتشاف منابع النيل.

❖ محمود مفلح البكر: باحث من سورية، عضو اتحاد الكتاب العرب، عضو جمعية القصة والرواية، من أعماله: (القهوة العربية في الموروث والأدب الشعبي).

وقد أنجبت قرطاجة محاربين أشداء، وقادة عظامًا مثل (هملقار) وابنه (هني بعل) الذي أشاد الرومان له تمثالاً في ساحة روما كي لا ينسى الرومان صورته على مر الزمن، وهو الذي برع في فن الحرب، وطبق خططًا مبتكرة مازالت تدرس في الكليات العسكرية وتطبق حتى اليوم.

لكن ماجرى بين الرومان والقرطاجيين من علاقات، وحروب ومفاوضات، وخدع، وسوء نية، من قبل الرومان، وأخطاء وحسن نية من قبل القادة القرطاجيين المتأخرين، وما انتهت إليه سلسلة الوقائع والأحداث من نهايات مأساوية .. يظل ملفات شديدة الأهمية، حاضرة العبرة في كل عصر، وكل مكان وليس مستغربًا أن نسمع بعض اليابانيين يقول:

«كانت قرطاجة مثلنا الأعلى للنهوض ببلادنا بعد أن دمرتها الحرب».

ونتوقف في هذه الدراسة أمام مفصلين حساسين في العلاقات الرومانية-القرطاجية، وهما : المفاوضات، والمقاومة الشعبية التي سبقت النهاية، والتي غاب عنها القادة العظام الذين كان يمكن أن ينقذوا الموقف.

مفاوضات قرطاجة - روما

لايخلو تاريخ شعب من بطولات، وقد سجل لنا التاريخ قديمه وحديثه تجارب مقاومة ملحمية يقف المرء إزاءها بإجلال، لكننا لا نرى مثيلاً لما فعله شعب قرطاجة في منتصف القرن الثاني قبل الميلاد، والتي لعبت المرأة في أتون تلك الأيام العصيبة دورًا مذهلاً، وقد أبت «النساء» الجميلة إلا أن تختتم تاريخ مدينتها بأمثولة كما بدأ بأمثولة تحفها الأساطير منذ حوالي ٨١٤ ق.م.

ومن الطريف والمضحك أن بضع حبات من التين هي التي أثارت الرعب في مجلس الشيوخ الروماني وأقنعته بضرورة تدمير قرطاجة وإزالتها من الوجود. ولا مزاح في هذا الكلام لأن مزحة التاريخ كارثة. لقد حدث ذلك فعلاً عام ١٥٤ ق. م.

ففي هذا العام كان «كاتون» العجوز ضمن وفد من مجلس الشيوخ الروماني يستقصي الحقائق بشأن الشكاوي المتكررة التي قدمتها قرطاجة ضد الملك الإفريقي «مزينسه» حليف الرومان ومساعدهم في إخضاع الشعوب الإسبانية والإفريقية، الذي استغل ضعف القرطاجيين العسكري، وبدأ بضم أراضيهم وقراهم بحركه توسعية مستمرة.

وقد فوجئ كاتون بالازدهار العمراني والاقتصادي الذي حققه القرطاجيون في أقل من خمسين عاماً، فكيف تم ذلك؟ لقد أبيد الجيش القرطاجي عام «٢٠٢ ق.م» وأحرق

الأسطول، وفرضت جزية سنوية باهظة على من تبقى من السكان، واحتلت مواقع قرطاجة البحرية في صقلية، والشواطىء الغربية للمتوسط خاصة، وفرضت عليها معاهدة تمنعها من إنشاء أسطول جديد، مع ذلك كله يحقق القرطاجيون هذا الازدهار؟! فأيقن كاتون أن هذا الشعب يملك قدرة على الحياة والتجدد لا توصف وأنه لابد أن ينجب «هاني بعل» جديداً عاجلاً أو آجلاً.

وحين عاد كاتون إلى روما حمل معه حبات التين، وعرضها على الشيوخ بأسلوب مثير، فلم يخفوا تعجبهم لهذه الحبات التي لا مثيل لها في بلادهم، فقال كاتون بدهاء: «قُطفتْ من قرطاجة قبل ثلاثة أيام» وبعد لحظات أضاف «إن العدو قريب بهذا المقدار من أسوارنا» ولما لاحظ الذعر والامتقاع على وجوه الشيوخ من تصورهم ولادة هاني بعل جديد قال: «يجب تدمير قرطاجة». وبعد أن جلجل صوته المتهدج في القاعة تمت الموافقة على قرار تدمير قرطاجة بأسوارها ومعابدها ومنازلها ومنشآتها وحرقها وترحيل سكانها إلى أعماق الصحراء الإفريقية، على بعد (٨٠) ميلاً عن البحر لتقطع صلتهم نهائياً بالبحر الأبيض المتوسط وتحريم بناء المدينة ثانية، ولم يعارض إلا صوت «ب. كورنيلوس» الذي رأى القرار لا أخلاقياً، إذ كيف يتم تدمير مدينة دون أي سبب؟

وتهجير شعب ملتزم بدفع الجزية؟ ولمجرد تصورات كاتون العجوز الذي يعتقد أن الآلهة قد أرسلته لينذر الرومان من خطر القرطاجيين المحتمل؟.

لكن صوت كورنيلوس تبدد سدى، وقد أحيط القرار الذي بوشر فوراً بالإعداد لتنفيذه بسرية تامة.

ومن سخريات التاريخ أن السلطات القرطاجية وهي من كبار التجار والكهنة، كانت في هذا الوقت ذاته تشن حملة اعتقالات ومطاردة وأحكام بالإعدام ضد الوطنيين المطالبين بتقوية الجيش، وإعداده للدفاع عن البلاد، متهمة إياهم بتخريب العلاقات مع روما، ومن بين الذين تمكنوا من الفرار القائد أسد روبعل السمني الذي حكم عليه بالإعدام غيابياً.

وبعد هذه الحملة انطلق وفد من شيوخ قرطاجة إلى روما ليعبر عن حسن نوايا بلادهم وحفاظها على شروط المعاهدة السالفة الذكر.

لكن بعض شيوخ الرومان أشعروا الوفد القرطاجي بأن القرطاجيين مجرمون بحق روما، وذنبهم لايغتفر، ومع أن الوفد ظل حائرًا بالذنب الذي يتحدث عنه شيوخ روما إلا أن أحد أعضاء الوفد تساءل مستفسرًا:- ماذا نفعل لنكفر عن ذنوب شعبنا؟.

فأجاب شيوخ روما: يجب أن تفعلوا ما يرضي الشعب الروماني.

وعاد الوفد إلى قرطاجة بهذا الجواب المحير الذي لا يُفْهَمُ منه معنى محدد، مع أن رائحة التهديد تفوح منه، فوقعت السلطات القرطاجية في حيص بيص لمعرفة ما يمكن فعله لـ «إرضاء الشعب الروماني» وبما أن «أنصار السلام مع روما» كانوا الحزب الأقوى والأغنى والمهيمن على القرار السياسي، فقد توصلوا إلى وجوب تنفيذ ما يطلبه الرومان كي لا يعرضوا قرطاجة والشعب القرطاجي لأخطار الحرب.

وانسجاماً مع هذا التوجه - السلمي- ولوا قيادة الجيش لرجل من بينهم يدعى أسد روبعل - غير أسد روبعل المطارد- وهو حفيد الملك مزينسه من جهة أمه، وهو ذاته أحد أهم أنصار السلام مع الرومان ومع الملك مزينسه الذي بلغ الثمانين من عمره وما زال أقوى حلفاء روما في إفريقية.

وهنا بدأ الرومان تطبيق سياسة الـ «خطوة خطوة»، ففي أول الأمر طلبوا من السلطات القرطاجية- إثباتاً لحسن النوايا- أن يرسلوا «٣٠٠» شاب من خيرة أبنائهم إلى صقلية ليكونوا رهينة في يد القنصل الروماني هناك.

ورغم المعارضة الشديدة، واحتجاج الأمهات فإن السلطات القرطاجية تحت ضغط «أنصار السلم» أرسلت الرهائن إلى صقلية، ومثل مرافقهم بين يدي القنصل ليعرف رغبة الرومان التالية، فأجابه القنصل بأن على القرطاجيين أن يرسلوا وفدا إلى «عتيق» ليقابل الجيش الروماني هناك ويعرف منه ما يجب أن يفعله شعب قرطاجة ليرضي الشعب الروماني.

وذهل مرافق الوفد لأن إرسال الجيش الروماني إلى سواحل إفريقية يعني إعلان حالة الحرب، فـ «عتيق» هذه مدينة فينيقية لاتبعد كثيراً عن قرطاجة وبين تجار المدينتين وحكامها منافسة تقليدية يشوبها العداء، وحين شم زعماء «عتيق» رائحة خير دمار قرطاجة المرتقب، وضعوا أنفسهم تحت تصرف روما علنا طامعين في أخذ دور القرطاجيين في المستقبل.

ولذلك حين وصل الجيش الروماني إلى البر الإفريقي وجد أمامه قاعدة هامة، وأدلاء خبيرين، وسوقاً تمدهم بما يحتاجون.

وعندما وصل الوفد القرطاجي إلى (عتيق) أخبرهم القنصل من منصته العالية وسط مظاهر التهديد والعجرفة بأن على القرطاجيين أن يسلموا جميع أسلحتهم ليثبتوا نواياهم السلمية، ولا مجال للمفاوضات قبل تنفيذ هذا الشرط.

وعاد الوفد إلى قرطاجة، وتبعته

لجنة رومانية، وبناء على نصائح «أنصار السلم» وتحت ضغطهم تم تسليم اللجنة جميع أدوات الحصار، والمعدات، والفيلة.. وأسلحة تكفي مائتي ألف محارب.

ومع هذا كله لم يبد على القوات الرومانيةأية نية بالانسحاب من مشارف قرطاجة، وإنهاء حالة الحرب، فذهب وفد آخر من أكابر الشيوخ والكهنة في قرطاج إلى (عتيق)ليعرفوا ما تريده روما في الخطوة القادمة، وهناك أخبرهم أحد القنصلين من منصته العالية بأن على القرطاجيين أن يرحلوا عن مدينتهم، ويبتعدوا (٨٠) فرسخا عن البحر «لأننا قررنا أن نهدم قرطاجة».

وعندما طلب أعضاء الوفد مهلة ليرسلوا وفدا إلى روما للتفاهم أجابهم القنصل بأن هذا قرار روما، واضح، وصريح، ولا مجال للتأجيل فوجود قرطاجة خطر على وجود روما ولذلك لابد من إزالتها.

وثب أعضاء الوفد يلطمون، وينتفون لحاهم، ويعفرون وجوههم بالتراب ويستغيث بعضهم: واهاني بعل!! لكن القنصل أخبرهم بأن هذا غيرُ مجد وعليهم العودة إلى قرطاجة، ليخبروا القرطاجيين بالقرار، وهنا قال فانون القرطاجي أحد أعضاء الوفد منطلقاً من حسٍّ حضاري أصيل:

- «اسمعوا ياأبناء روما.. إنني لأطلب منكم الرحمة.. اقتلوا جميع السكان ودعوا المدينة عامرة لا تمسها يد الدمار».

لكن اقتراحَ فانون رُفضَ رفضًا حاسمًا، وفي هذا الموقف يتجلّى جوهرُ الاختلاف بين العقليتين الغربية، والشرقية، وهذا ليس موضوعنا الآن - وعاد الوفد القرطاجي فاقداً ً صوابه ليعقدَ مجلسُ شيوخه جلسته اللاهبة الحائرة، وفي هذا الوقت ذاع خبرُ القرار، وبعضُ التفاصيل عن مجريات المفاوضات والتنازلات فذُهلَ الشعب، وتعالت الصرخات الغاضبة في أرجاء المدينة، وانطلق الشبان إلى الشوارع، تدافعوا إلى الثكنات علّهم يجدون قطعةً سلاح منسية، أو فيلاً في مربضه، أو حصانًا ، أو بغلاً.. او اي شيء يساعدهم في مواجهة الجيش الروماني المتأهب، والدفاع عن مدينتهم، فلم يجدوا. كانت المستودعات والمرابط خالية تمامًا، مما أصاب القرطاجيين بذهول الفاجعة، فعلت هتافاتُ الغاضبين مطالبة بالانتقام من سادة قرطاجة الذين فرّطوا بكل شيء، أطبقوا على مجلس الشيوخ فتكوا بالحراس الذين فروا من قبضاتهم، انهالوا على الشيوخ يقتلونهم، ويدوسونهم، ويجرونهم في الممرات والساحات، اجتاحوا المعابد يلعنون الكهنة، وآلهتهم، وفي هذا الصخب ارتفعت أصوات الشعب في كل مكان معلنة قرار رفض الترحيل، والمقاومة عن المدينة حتى الموت.

دروس المقاومة الشعبية في قرطاجة

بعد ثورة الغضب الشعبي التي انتقم الشعب فيها من سادة بلاده المفرطين، وجد القرطاجيون انفسهم امام امتحان رهيب.. كيف سيقاومون الجيش الروماني وهم عزل من أي أداة؟.

وفي هذا الظرف العصيب تجلت عظمة الشعب القرطاجي بأروع صورها، كانت المدينة شبه خالية من المواد الأولية، لكن الشعب العظيم لا يعدم الحيلة. كومت النساء الحليّ والتحفَ لتتحولَ إلى أسلحة، وقصصن شعورهن ليجدلنها أوتاراً للأقواس، وحبالاً.. وصار كلّ شيء في قرطاجة مادة لصناعة السلاح والمقاومة، وأصبح كل بيتٍ مصنعًا ، وتحولت قرطاجة برمتها إلى ورشة عمل تنتج كل يوم (٣٠٠) سيف و (٣٠٠) درع و (١٠٠٠) سهم، و(٥٠٠) رمح، و(٥٠٠) خنجر.

وانطلق الشبان يشنون هجمات مكثفة على الرومان من كل ناحية بشجاعة انتحارية.

وفي هذا الوقت تجمع حول أسد روبعل الفار من السلطات حوالي عشرين ألفًا من المطارَدين دفعتهم غيرتهم إلى شن الغارات على الرومان من الخلف مما أوقع خسائر كبيرة وحالة فوضى في صفوف الرومان دفعت القنصل إلى شن هجوم على قوات أسد روبعل السمني ليخلص من الجحيم الذي وقع فيه، إلا أن الجيش الروماني تعرض لهزيمة شنعاء بعد مقتل الآلاف من جنوده، بينهم ثلاثة من كبار المستشارين، ولو كان أسد روبعل يمتلك حكمة هاني بعل لا ستثمر الوضع النفسي وشن هجومه المعاكس لكنه بدلاً من ذلك قبل الهدنة التي عرضها القائد الروماني بحجة دفن المستشارين.

نتيجة المقاومة المكثفة اضطر الرومان إلى بناء سور حول المعسكر بارتفاع أربعة أمتار، والانكفاء داخل السور، وأدى الركود الطويل إلى انشغال الجنود بالخمور، وتجارة البغاء، والشذوذ، وانتشار الفوضى، وهبوط الروح المعنوية، وللمرة الثانية يضيع أسد روبعل الفرصة بشن هجوم على جيش كبير ينخره السوس.

وحدثت فرصة ثالثة عندما شن القنصل الروماني متسرعًا هجومه على قرطاجة ليحرز أي انتصار قبل عودته إلى روما، وتسليم القيادة إلى قنصل جديد قادم في البحر، فتمكن القرطاجيون من الإحاطة بالجيش الروماني والفتك به، مما جعل قائده يستغيث طالبًا النجدة، وتشاء الصدف أن تكون النجدة على يد القائد الجديد الذي وصل إلى البر الإفريقي أثناء المعركة ومعه مؤرخون، فلاسفة، ومعلمون

كبار. إنه (سيبيون) حفيد (سيبيون) الذي فرض معاهدة (٢٠٢ ق.م) فتمكن بذكاء رغم صغر سنه أن يسحب الجيش الروماني قبل أن يباد، ولم يتابع أسد رويعل الهجوم المعاكس مستثمرًا انتصاره، قبل تغير الموازين والظروف.

وعلى أية حال أدرك (سيبيون) منذ اللحظة الأولى وضع قواته المخجل وشُغل لزمن طويل بالإعداد العسكري، وكل ما فعله بعد ذلك هو الانتقال إلى موقع جديد على مقربة من قرطاجة احتله ليلاً.

أما أسد رويعل السمني الذي عاد إلى مدينته ، فقد عزز مركزه وتمكن من ملاحقة المتعاونين مع الرومان ، ومحاكمة أسد رويعل حفيد مزينسه وقائد الجيش القرطاجي الذي ثبت انه وراء المراسلات السرية مع روما التي زودت الرومان بمعلومات وتقارير ذات أهمية عسكرية عظمى كان من نتائجها استدعاء القنصل الأسبق، وإرسال سيبيون لتولي قيادة الجيش الذي وصفته المراسلات بأنه المؤهل الوحيد لاجتياح قرطاجة، فتم إعدامه علنًا.

فأدى افتضاح أمر المراسلات ومدبريها إلى ثورة شعبية عارمة تمت فيها ملاحقة العديد من أفراد السلطات المحلية وإعدامهم، والتضييق الشديد على (أنصار السلام مع الرومان) وأصبح تحت إمرة أسد رويعل السمني قرابة (٧٠) ألف مقاتل

وهو عدد لا يقل كثيرًا عن القوات الرومانية البرية، لكن أسد رويعل لم يفد جيدًا من الفارق المعنوي والحماس المتقد لرجاله.

أدرك سيبيون بحكمته أن اقتحام قرطاجة متعذر، ولذلك شدد الحصار عليها ليقطع عنها الإمدادات، ولشدة حذره حفر ثلاثة خنادق متتالية وسيج المكان الذي يعسكر فيه بالأعمدة المشطوفة المائلة ليرد الغارات المفاجئة ، ولما كان يعرف أن القرطاجيين لا يملكون أية سفينة حربية، منذ عام (٢٠٢ق.م) وأن الشواطىء تحت حراسة السفن الرومانية فلم يسعَ إلى تحصين الشاطىء.

لكن القرطاجيين الذين لا تعوزهم الحيلة استلوا خشبًا كثيرًا من بيوتهم وبنوا أثناء الحصار في حوض سري، أسطولاً حربيًا كبيرًا وعملوا ليل نهار لفتح ثغرة سرية في السور، وتم إنجاز ذلك كله بسرية تامة حتى عملاء الرومان وجواسيسهم في المدينة لم يعرفوا شيئًا عن مجريات العمل.

وذات يوم حين كان الجنود الرومان مشغولين بصيد السمك والتسلية فتح سورُ قرطاجة فَمَه السحري لتنساب منه (١٢٠) سفينة حربية جديدة حبالها من جدائل القرطاجيات، وعليها محاربون أشداء بكامل أسلحتهم، وبدلاً من أن يستغل أسد رويعل عنصر المفاجأة وحالة الذهول التي

أطبقت على الجنود الرومان، فقد اكتفى باستعراض قوته ثم أعاد سفنه إلى وكرها فضيع بذلك فرصة لا يحلم بها قائد عسكري. ولم يمض إلى القتال إلا بعد ثلاثة أيام حين ذهب عنصر المفاجأة، وتدارك سيبيون الموقف.

لكن القتال الذي استمر عدة أشهر وتكبد الرومان فيه (٤) آلاف قتيل دون أن يتمكنوا إلا من احتلال المرفأ الخارجي جعل سيبيون يدرك أن اقتحام قرطاجة لن يتم قبل احتلال (نفريس) التي مازالت المواد التموينية تتسرب منها إلى المدينة المحاصَرة منذ سنتين، فتحرك إلى نفريس وبعد قتال استمر قرابة الشهر اقتحمها وأباد ستين ألفًا من السكان ولم يتمكن من النجاة إلا أربعة آلاف، وبذلك قطعت الإمدادات عن قرطاجة نهائياً.

حين بدأت معركة الأيام الستة عام ١٤٧ ق.م فوجىء الرومان في البداية بخلو المدينة من البشر عندما اقتحموها، ورغم تحذير سيبيون فإن جنوده اندفعوا ينهبون ما وجدوه من كنوز في الدور ذات الطوابق الستة، والمعابد الفخمة لكن سرعان ما انهالت عليهم الأحجار والسهام والمواد المشتعلة، وبدأت أعنف معركة شعبية في التاريخ، وأصبح كل شيء في المدينة يقاوم بضراوة، وجرى القتال عنيفًا من بيت لبيت، ومن طابق لطابق مما حدا بـ (سيبيون) إلى هدم كل بيت يستولي عليه وإحراقه أولاً بأول، ووجد أن عليه أن يكوم الجثث أكوامًا ليتمكن من التقدم عبر مستنقعات الدم، واستطاع أخيرًا أسر (٢٥) ألفًا من الرجال و(٣٠) ألفًا من النساء، ولم يبق مع أسد روبعل غير (٩٠٠) رجل ولما فكر بالاستسلام عارضته زوجته المجهولة الاسم بشدة، فتحصن هؤلاء في معبد أشمون الذي يقع وسط القلعة على ذروة الرابية، وتعاهدوا جميعًا على القتال حتى الموت.

لكن حب الحياة غلب على أسد روبعل فخرج متسللاً، وسلم نفسه لسيبيون الذي أجلسه إلى جواره في مكان مرتفع على مقربة من المعبد ليراه المحاصرون وتنهار معنوياتُهم، وليشهدَ بعينيه نهاية مدينته، وبالفعل حين رأى المحاصَرون قائدهم إلى جانب سيبيون توقفوا عن المقاومة وطلبوا الهدنة فمنحهم سيبيون ما طلبوا ليتيحَ لهم وقتًا لتسليم أنفسهم، ربما حبًا بكنوز المعبد لكي لا ينالها الخراب، لكن المحاصرين بدلاً من الاستسلام أطلوا من الشرفات وانهالوا على قائدهم بأقذع الشتائم، وما لبثت زوجة أسد روبعل أن ظهرت كعروس بأبهى حلة، وأتم زينة تقود ولديها - الأول في السادسة من عمره والثاني في الرابعة ووقفت على حافة السور باعتزاز شامخ كأنثى صقر جريحة ترقب بنظرة ثابتة أفق مدينتها المغطى بسحب الدخان غير مكترثة بما تحتها من

قوات، فساد هدوءٌ مطبق، لتصوب بعد ذلك نظرتها على زوجها الذي انهارت عيناه إلى الأرض.

وفي هذه الأثناء شـــوهدت ألسنة اللهب تضطرم وراءها، وصعق سيبيون وهو يرى المحاصَرين يلقون أنفسهم إلى النار التي تزداد تأججًا وقطعت سيدةُ قرطاجة المطلةُ الصمتَ المذهلَ موجهةً كلامَها إلى زوجها.

– أين العـهـد الذي قطعـتـه على نفسك بأن تقاتل حتى الرمق الأخير؟

– كيف غـادرتَ مركزَ القيادة وأنت في حالة حرب؟

– كـــيف هـجـــرتَ جنودَك؟ هؤلاء الجنود الذين أقسمتَ لهم أن تقاسمهم السراء والضراء حتى النهاية!

– أين قـولك البطولي بأنه لا يمكن أن يأتي ذلك اليـوم المشـؤوم الذي يرى نور الشمس فيه النيران تلتهم قرطاجة؟

– ها أنت على قـدمي العـدو الذي قهرك، وفي يدك غصن الزيتون!

– ويحـك ألا تخـــــجل من نور الشمس!؟

– ألا تخجل من ألسنة اللهب تلتهم وطنك ؟!

ثم التفتت بكبريائها الشامخ لتغرز عينيها في سيبيون الذاهل:

– (إنني أرجو لك أيها الروماني كل النجاح لأنك تتصرف بما تمليه الحرب، لكنني أطلب إلى آلهة قرطاجة وإليك أن تعاقبوا أسد روبعل كما يجب لأنه خان وطنه وآلهته، وامرأته، وأولاده).

وغرزت نظرتها في زوجها ثانية:

(.. ياأجبن الرجـال.. إن هذه النار ستلتهمني وتلتهم ولدي.. أما أنت.. فأي عـذاب وأي عـار ينتظرانك من هذا العـدو الذي انطرحت على قدميه؟!).

ثم التفتت إلى النار بهدوئها الذي لم يتغير، رمت ولديها إلى الأتون، ثم فتحت ذراعيها للهيب، وألقت بنفسها لتلحق ولديها وجنودها العظماء، الذين عـزت عليهم كرامتهم، وكرامة شعبهم، ووطنهم..

هل توافقون على تسـمـيـة هذه السيدة الأبية بـ (ألسا) على اسم مؤسسة قرطاجة الفينيقية الكنعانية التي أقامت محرقة كبيرة عند باب مدينتها، وقدمت نفسـهـا للنار كي لا تتـزوج ملكًا طمع بمدينتها الفتية؟ لقد أبحت لنفسي تسميتها بهذا الاسم.

حقًا، لقد كان باستطاعة شعب قرطاجة، وحتى الأيام الأخيرة، أن ينزح عن مدينته سالمًا، لكنه فضل الموت منصهرًا بفكرة الحضارة التي هندسها، وبناها وأبلغ رسالتها.

وقد ظل أمينًا على هذه الرسالة الحضارية حتى الرمق الأخير، حتى آخر

عرق ينبض مفضلاً الموت الجماعي دفاعاً عن الحضارة، على العيش بسلام غير مشرف وغير أخلاقي يعيده إلى البدائية والتخلف.

أما الرومان فلم يكتفوا بإبادة شعب قرطاجة عن بكرة أبيه، وهدم قرطاجة وحرقها بيتًا بيتًا، بل حملوا حجارة قرطاجة وكل أثر للعمران والقوه في البحر، ثم نثروا على أرضها كميات هائلة من الملح وحرثوها لتختلط بالتراب، كي لا تنبت في أرض قرطاجة بادرةُ حياة من جديد، مدفوعين بغريزة بدائية تدميرية.

ويبدو أن هذه الغريزة التدميرية مازالت تترك طبعتها الغائرة في سلوك بعض البشر حتى يومنا هذا، ولم يقد التقدم العلمي في تهذيب هذه الغريزة الفجة بل ربما لعب دورًا في إشباعها.

139

التوغُّل في الجسد
نداء العتمة وجماليات التبئير الشعري

د. محمد صابر عبيد ❖

أما مستقبل القصيدة العربية فلابد أن يقود إلى ما نسميه قصيدة النثر، حيث لابدّ من مزاولة هذا الشكل، ولابدّ أن ينتهي إليه النظم الشعري، فقد يأتيك ملل من الإيقاع المنظّم، والملل عامل مهم جداً في نشوء المدارس الأدبية.

إحسان عباس، في آخر لقاء أجرته معه مجلة (عمان) الأردنية، العدد ٣٨، آب ١٩٩٨

(❖) د. محمد صابر عبيد: باحث من القطر العراقي الشقيق. أستاذ في كلية التربية بجامعة تكريت.

مقاربة أولى: الجسد المستنزف / بيان موت القصيدة الحرّة

استطاعت القصيدة العربية الحرّة، والعراقية بشكل خاص، على مدى نصف قرن تقريباً هو كل عمرها التاريخي والفني أن تحقق إنجازات باهرة، وتنقل الفن الشعري إلى مراحل متطورة جداً، لم تتمكن كل محطات الحداثة التي مرّت بها الشعرية العربية في مختلف عصورها من تحقيقها. ذلك أن القصيدة الحرّة ولدت في خضم متغيرات وتحولات كبيرة شهدها المجتمع العربي على اختلاف أصعدته.

وكانت السنوات الخمسون حافلة بكل أساليب التحديث والتجريب، إنها من الغنى والثراء بمكان بحيث قدّمت لنا شعراء كباراً، تمكن عديدون منهم من فرض مدارس شعرية خاصّة بهم. وكان للشعراء العراقيين- كما هو معروف- الدور التأسيسي الرائد لمعظم أشكال المغايرة التي اجتاحت جسد القصيدة العربية في هذه المرحلة، حيث أن الشعر العراقي كان دائماً أكثر غنًى وعمقاً واستجابةً لمنطق العصر ومقتضياته، لذا فإنّ قضيّة تقسيم الشعر العراقي الحديث إلى أجيال بحسب العقود، ابتداءً من الجيل الخمسيني «جيل الروّاد» ثم الستيني والسبعيني وهكذا،- وعلى الرغم مما تمخضت عنه هذه القضية من تباين واختلاف وتناقض في وجهة النظر النقدية إزاء هذا التقسيم ومقترحاته النظرية ونواياه- تكرّست بمرور الزمن بشكل فاعل، وأخذت دورها في الدرس النقدي، لاسيّما بعد أن أصبح الصراع بين هذه الأجيال يأخذ شكلاً مهمّاً من أشكال الفعل الثقافي الخلاق المنتج. وأحسب أن كل جيل من أجيال الشعر العراقي الحديث قدّم للشعرية العربية مايمكن أن يعمّق شعريتها ويسهم في تحديثها- على اختلاف حجم هذا العطاء بين جيل وآخر-.

وكان سهم التطوّر عبر الأجيال يسير دائماً باتجاه مغادرة التقاليد الشعرية، والبحث عن مجالات شعرية أرحب وأكثر حرية، وثمة شعراء من أجيال سابقة عملوا على استيعاب كلّ المتغيرات وتواصلوا مع الأجيال اللاحقة إن لم أقل تفوقوا عليها أحياناً غير أن الصراع من أجل البقاء كان يقود دوماً إلى تمترس بعضهم خلف إنجازاتهم، والدفاع المستميت عن نماذجهم بأساليب تتجاوز الفن والنظرية أحياناً.

وبقي الشعر العراقي عصيّاً على القولبة والنمطية، لأن هذه الأرض الساخنة تتفجر عطاء مستمراً لاينتهي، فكان أن ظهرت إثر التحولات الكبيرة التي حدثت للإنسان العراقي منذ مطلع الثمانينات في مجالات الحياة كافة «قصيدة النثر الحديثة في العراق»، وهي تستجيب لمنطق التحول وضروراته ومشكلاته الكبرى، بعد أن

أعلنت القصيدة الحرّة موتها عن عمر يناهز الخمسين، استنزفت فيه كلّ فتوة هذا الجسد ومؤونته وذخيرته وطاقته الخلاقة، وتركته عاجزاً أعزل من كلّ مايمكن أن يعينه على مواصلة الحياة بقوة وكبرياء.

إنها لمفارقة مدهشة أن تحتفل هذه القصيدة بشيخوختها، في يوبيل ذهبي يرصّع شاهدتها، بعد أغنى وأغزر خمسين سنة في تاريخ الشعرية العربية.

ولعلّ أبرز معالم إعلان الموت هذا تتمثل في أن القسم الأبرز من فرسان هذه القصيدة غادر الحياة، والقسم الثاني آثر الصمت والعزلة، وسقط قسم ثالث في مياه الارتباك والقلق والحيرة ولم يعد يدرك ماذا يفعل، أما القسم الآخر الذي بقي متشبثًا ومتواصلاً فلم يتمكن منذ سنوات ليست بالقليلة أن يكتب أفضل مما كتب.

إن الجيل الجديد «جيل قصيدة النثر الحديثة في العراق» قدّم ويقدّم أسماء مهمة، تشتغل بوعي وموهبة على التواصل مع النبع الحيّ الأصيل للشعرية العربية في العراق، وتمكنت بالرغم من الظروف البالغة القسوة من انتزاع مواقعها وقيادة حركة الشعر العراقي، وأخذت هذه المواقع تتعزّز يومًا بعد يوم، ذلك أن أمل هذا الشعر ومستقبله معقود عليها، وهي- كما يبدو- أمينة على هذه المهمة التاريخية الصعبة.

مقاربة ثانية: اللؤلؤة السوداء، الجسدي/ الشعري المغاير:

اجتهد مشروع «اللؤلؤة السوداء» في مقاربة «قصيدة النثر الحديثة في العراق» مقاربة نقديّة كليّة، تشتمل على فحص نظم البناء في هذه القصيدة وتحليل شعرياتها، ومتابعة تطور منظوماتها ومقترحاتها في التأسيس.

وبما أن ثنائية الجسدي/ الشعري أصبحت اليوم- لاسيّما في شعرنا العراقي- بوابة مهمة، للدخول إلى عوالم هذا الشعر وفضاءاته ومتاهاته، بحكم عوامل ومؤثرات ومتغيرات عميقة ومعقدة، في الوقت الذي هيمن فيه الثقافي واحتوى الطبيعي أيضًا، إذ تذهب الدراسات السيميائية إلى أن كثيرًا مما نعدّه طبيعيًا هو في حقيقته ثقافي، فالنقد في جزء مهم من حقول اشتغاله «هو عملية كسر الألفة المتواصلة، أي التخلّي عن التقاليد، واكتشاف شفرات كانت قد تأصلت إلى حد أننا لم نعد نراها، بل نظن أننا نرى من خلال شفافيتها الواقع نفسه. ولايكون هذا الإجراء مهمّا وقويًا في مكان، مثلما يكون في إدراكنا لأجسادنا نحن، فنحن نظن أننا نعرف أنفسنا مباشرة، لكنّ كلا من «نحن» التي تعرف والـ «أنفس» التي تعرف تتخللها الشفرات بعمق، أي أنهما مشفرات ثقافيًا حتى النخاع»(1).

إنّ إدراك الجسد هو تفعيل طاقة الحفر فيه وصقل لغته الكاشفة، في «الجسد قد يكشف ماتخفيه اللفظة»(٢)، وهو في لغته العميقة المعبّرة يضاهي قوة اللسان التعبيرية، إنّه لسان مكبّر ومجسّم، إذ «الإنسان يتكلم بجسده مثلما يتكلم بلسانه»(٣)، وكلما تضاعفت فعالية الكلام الجسدي، تمكن من إنشاء تقاليد وعادات كلامية تضاف إلى حقول المعرفة، وتؤدي إلى «اكتشاف وابتداع حقول دلالية جديدة بوساطة توظيف المعطى الجسدي»(٤).

من هنا كان للجسدي تأثير باهر في المشهد الشعري لقصيدة النثر الحديثة في العراق، وأخذ هذا التأثير يتجاوز كثيراً حدود التوظيف والاستخدام الجزئي، أو استعارة المظاهر لتحقيق غايات معينة، تجاوز ذلك إلى عدّ الجسد بؤرة مركزية للفعل الشعري، وتمخّض العمل على هذه البؤرة عن إنتاج جماليات خاصّة، أشاعها وكرّس تقاليدها الاستخدام الواسع والفعّال والخصب للغة الجسد وتشكيله الشعري .

إن الأزمة الإنسانية التي يعيشها الشباب وشعرهم، جعلتهم يواجهون عشرات الحصارات، غمرتهم بفضاء فجائعي يطاردهم من مساحة إلى مساحة، ولاشك أن الشباب في هذا المناخ يشعرون «بانسداد الأفق أمامهم كلية، وبانعدام إمكانيات تحقيق إرادته إلى أقصى حد، إلا في حدود تدمير الذات أي في حدود السيطرة على جسده فحسب، وهذا هو السرّ في تنامي كتابة الجسد بين هؤلاء الشبان، لأنها المنطقة الوحيدة التي يستطيع هذا الجيل تحقيق إرادته فيها»(٥)، والإرادة المتوخى تحقيقها لايمكن أن تتحقق، إلا بتدمير أجزاء كبيرة من هذا الجسد، أو الانتقام من أجزاء أخرى، أو بفعاليات أخرى أشدّ أو أقلّ قسوة، لأنّ الأرضيه التي يقوم عليها هذا الفعل الشعري معرّضة بحكم حساسيتها وخطورتها لمزيد من الاحتمالات.

رثاء الجسد ولغة التقطيع الصوري،

قدّمت قصيدة النثر الحديثة في العراق رثاء عاليًا للجسد، يتضمن إحساسًا عميقًا بتعرّضه لخروقات هائلة، من خلال لغة تتدخل في تفاصيل المشهد بأسلوب التقطيع الصوري، ففي قصيدة منذر عبد الحرّ ينسحب الجسد من كلّ أعضائه، ليقيم في عضو واحد يأخذصفات الجسد وفعالياته كلّها، ومن ثمّ يصبح الجسد ذاته:

خذي كفي
منحتها الحرب ندماً
واختفت فيها الوصايا
ولوّحت
لوّحت كثيراً للغائبين*

إنّ لغة «الحرب» رمزاً وواقعاً من أشدّ أعداء الجسد شراسة، إنها نقيض لغة «الجسد»، فـ «الحرب» فضاء زمكاني يسعى إلى إفناء الجسد وإقصائه من دائرة الوجود، وهي هنا تمنحه ندماً وتمحو ذاكرته، وتدفعه إلى تبنّي أفعال شعرية محايدة أو عاجزة «لوحت /لوحت / لوحت».

إنّ استدعاء الآخر «المؤنث» في النص «خذي» لاحتواء الجسد المعطّل، ماهو إلا محاولة يائسة لبعث الحياة فيه من جديد، أملاً في استئناف دوره وتجاوز انسحاقاته. لاشك أن الفضاء الكوني الذي أجتهد النصّ في خلقه، أشاع حسّاً ملحمياً في الكيان الشعري، من خلال انفتاح الصور الشعرية على لغة ذات ايقاع بطيء متراجع، وتكرار معمّق للمشهد الفجائعي المرتسم على صفحة الجسد.

ويعلن حس النوّاب بلغة جسدية صارخة عن هزيمة الجسد، وهو يرسم بانوراما هذه الهزيمة بأعلى مايمكن أن تقدّمه الصورة من قسوة:

مقعدٌ

على كرسي كفاحه الذي مضى،

يريد أن يتسلى،

بما تبقى من ميراث جسده التليد

تسلى برأسه المنير مراراً

حتى غدا مصباحاً مكسوراً

وتسلّى بكفيه المدربتين على الحروب وجسد الأنثى،

لكنّ الشظايا أحاطت برعونة أصابعه أخيراً،

وتسلّى بقدميه الجوّالتين دروب التيه والهدى،

والآن عود ثقاب، لاتجرؤان، بحمله،

لم يبق من ميراث جسده العنيد

سوى قنفذ صدره

وبهذا القلب سيلهو

سيدحرجه بين أقدام الصبية

وبعينيه المظلمتين يتفرج!!

أو يتركه قبالة الضيوف تفاحة شائخة،

يمرح في لحمتها الدود

إنّ النسيج اللغوي الذي هيمن على واقع النص، يصرح بدلالات جسدية متنوعة للوصول بالحال الشعرية إلى أعلى مراحل تأزمها وتوترها «ميراث جسده التليد/ رأسه/ كفيه/ أصابعه/ قدميه/ ميراث جسده العنيد /صدره/ القلب/ عينيه»، وقد عالج كل مفردة جسدية بما يتلاءم مع وضعها وطبيعة فعاليتها بلغة رثائية مفجوعة، تبكي هذا الجسد الذي ذهب ضحية لهو إنساني مجاني أوصله إلى حافة العدم.

وينطوي تقديم صورة الجسد عند

جمال جاسم أمين على قصدية واضحة في تجميده وإنهاضه بشكل عمودي ثابت:

الأيّام تماثيل

كلّ يوم

نزداد تمثالاً

ولكي لانهرم قبل الوقت

نحتاج إلى أرض أوسع

وشوارع أكثر طولاً

الأيّام غبار

والقمر تلال يتسلقها الموهومون

ثمة قطيع بلاأسماء

يحمل جثمان التمثال إلى الساحة

والساحة قبر

ثمة تضاد حيوي في التعامل شعريّاً مع المكان، ففي الوقت الذي يؤدي فيه التعامل شعريّاً مع المكان «الخاص» إلى محو الجسد «جثمان/ القبر»، فإن التعامل شعريّاً مع المكان «العام» يقود إلى تكريس حضور الجسد «التمثال/ الساحة».

إن استخدام الضمير الجمعي في السرد الشعري يحيل إلى خطورة القضية الشعرية وتهديد موقع الجسد زمانيّاً «الأيام/ الأيام/ كل يوم/ قبل الوقت»، ومكانيّاً «أرض أوسع / شوارع/ الساحة»، ورمزيّاً «تماثيل /غبار».

ويأتي الجسد الموزّع محالاً إلى بؤر في الخارج عند جمال علي الحلاق:

أبي يطالبني بحيمنه

أمي تطالبني بثديها

زوجتي تطالبني ببكارتها

متى يدركون

انّهم

يذكرونني

كلّما

رأوني

بتفاهاتهم!

إنّه كيان مدين، مديونيته تحيل دون استقلالية الكيان الجسدي، وبالتالي فإن خطاب الجسد خطاب ناقص لأنه غير حرّ.

سيمياء الجسد في النص مؤلّف من شفرات متوزّعة، تحتشد في نواة الجسد وتتفاعل في بؤرته تفاعلاً جدليّاً.

إنّ المثلث التشكيلي المحيط بالجسد «أبي/ أمي /زوجتي»، يسجنه داخل مساحة المطالبة المتدخلة في نسيج اللغة بصورة تكرار ملح «يطالبني /تطالبني/ تطالبني»، وقد تمظهر في الداخل بصورة مثلث/ «محتوى»، يرتبط إعلاميّاً بالمثلث/ الشكل «حيمن/ثدي/ بكارة».

ويأتي المقطع الثاني في النص ليقدّم معالجة قيمية اعتبارية، تسحق كثافة الخطاب الجسدي لغة وصورة، عبر مشهد يشي إيقاعه بلغة رائية تحيل السؤال الشعري إلى نكتة سوداء.

ويقدّم فلاح عدوان الجسد العمودي متقاطعًا مع المكان الأفقي، وفاعله الشعري فاعل مخترق متجه إلى الأعلى «الفضاء»:

اقف مستوحشًا

كعمود..

فينزلق المارّة

نحو الجوانب

ويجفّ الرصيف

ورائي

من الخطوات

الفاعل الشعري يعمل «أرضيًا» على استقطاب الممكنات المكانية المتحركة «الخطوات» ويمحوها، فهو يشتغل بالاتجاهين معًا.

الجسد هنا استثنائي تغذيه الوحشة وتزيد من فعاليته وطاقته على الاشتغال،إنّ السياقات البنائيّة لتكوّن مفردات الصورة تحيل إلى فعل «جنسي» - حلم الجسد - ، تدعمها مفردات خاصة تنتج في وضعها الشعري- داخل كيان النص- دلالات، تمنح هذا الفعل صلاحيات أكبر ومشروعية أعلى

«أقف /كعمود/ فينزلق/ ويجفّ/ ورائي». سواد الكتابة يستغل بياض الورقة بطريقة عمودية، تتماهى مع الوضع الشعري لها وتنسجم معه بشكل مثالي، ممّا يولّد ايقاعًا بصريًا ينتج جماليات تلقٍّ خاصّة، تتشابك فيه اللغة والصورة والإيقاع بصريًا وذهنيًا، بشكل نسيجيّ يعكس صلابة الجسد وعنفوان طاقته.

إنّ هذا النص الجسدي نداء لآخر مغيّب في عتمة مجاورة، نداء ذو تردد إيقاعي عالٍ مأخوذ بوهم القوة والتسلط والجبروت.

معادلة الجسد، من الوهم إلى التشكيل:

إن طرح معادلة الجسد بشكل رياضي سافر، يقود ضرورة إلى تجريده وعزله عن مساحة الفعل الحيوي المباشر، وقصيدة النثر الحديثة في العراق تتمحور في بعض نماذجها حول كيان وهمي مخلق، يتدخل التشكيل لغة وصورة وايقاعًا لإنقاذه، وإعادة الموازنة إلى أخلاقيات المعادلة وأعرافها وسياقات عملها.

تتمخض العزلة عند عباس اليوسفي عن فضاء تتراجع فيه كل الأشياء وتتمحي فيه الملامح المميزة، إذ يتحول فيه الجسد إلى كيان مختزل لايعبر عن ذات بقدر مايعبر عن شكل مجرد:

ها أنت وحدك الآن

تتفرس في وجوهٍ غادرتها

الملامح

واحداً.. واحداً تصافح

المارة

بتوسّلاتك المريرة

وحدها المساءات

تراقب ظلك المهزوم

ينعكس هذا الاختزال على طبيعة نشاطاته وفعالياته، وهي تأخذ وضعاً سلبيّاً مرتدّاً إلى المركز «تصافح المارة/ بتوسلاتك المريرة»، ويحصل الانسحاب /الهزيمة من دائرة الفعل والتأثير، تحت مراقبة «المساءات» شفرة الغياب الزمنية.

إن العزلة هنا عزلة تعرية، تحول الآخر المتدخل في الصورة «وجوه غادرتها الملامح» إلى أجساد صماء، في تماه واضح مع صورة الفاعل الشعري «أنت /وحدك/ الآن»، وهو يعيش حالة من التجسيد العاري المنسحب تماماً إلى الداخل.

إن الفعل الإبداعي الذي يمارسه الشاعر ليس عملاً مجرداً من أعمال الذهن، إنه في المقام الأول عمل جسدي، فالشاعر يحتاج إلى جسد يستهلكه في الكتابة، إن استنزال مشهد شعري أو تشكيل رؤية شعرية وتحويلها إلى كتابة، يستنزف طاقة هائلة لايقدمها سوى الجسد، إنه في النهاية البؤرة التي تغذي جميع النشاطات، ويمكن في هذا الإطار معاينة قصيدة أحمد الشيخ علي:

نذرع الجنون جيئة وذهاباً

ونلمس- في الظلمة- حيواناته

فتقشعر أصواتنا

.. هكذا نحن

منبوذون ومنسيون

ولاجلود لنا تتقي السياط

بلا أسفل

تتقرأ همسيس الماء

وتمضغ رواح الغبار

وجيئة علينا

مغمضين لعابنا.. وحليب أصابعنا

وغرائزنا المفجورة في الفراغ

إنها فوضى طفولاتنا

تتشكل

ونختبر- رويداً- نياسم أكفنا

ولألىء أعيننا المرنة في الريح

إن الصور التي قدمتها القصيدة هنا- وهي تدعم الضمير الجمعي للراوي المتكلم «نحن»- ذات مظاهر جسدية خفية

مرةً، وظاهرة مرة أخرى، ويمكن توزيعها رقميًا حسب نماذجها ومرجعياتها الجسدية كالآتي:

١. منبوذون/ منسيون

٢. لاجلود لنا. بلاأسفل

٣. نتقرأ هسيس الماء/ نمضغ رواح الغبار

٤. مغمضين لعابنا/ حليب أطفالنا/ غرائزنا المفجورة في الفراغ.

٥. نختبر نياسم اكفنا/ لآلىء أعيننا.

نلاحظ أن طابع الفعاليات الجسدية بنموذجيها السلبي والإيجابي، تتدخل في توجيه الصور الشعرية وانحرافاتها اللغوية، لتقدم فكرة الجسد /الضحية وقد افترسته حيوانات الجنون ذات الدلالة الجنسية، في مقاربة فرويدية لثنائية الجنس /الإبداع (الجنون)، يتيح ملامستها الرمز الساقط في أعماق الصورة.

على حين يسعى مهدي القريشي عبر إنشاء إيقاع حلزوني لقصيدته إلى رسم الجسد بالإيقاع، بحيث أن متابعة هذا الإيقاع الذي يرتسم حلزونيًا يوفر فرصة بصرية لمعاينة جسد يتلوى على بياض الورقة:

في موسم الحصاد

لم يستسغ سماع الموسيقى

الموسيقى المتدلية من النوافذ

النوافذ مفتوحة أشداقها

أشداقها تتمرن على أنين الطيور

الطيور باعت هديلها بثمن بخس

الأثمان يعدها المرابون

والفقراء يعدون أضلاعهم

اضلاعهم يعرضها الشطري في المزاد

في المزاد يبيعون اضلاعهم

ويشترون

بيرس/ ادونيس / غارودي

وحسب الشيخ جعفر

في مقهى حسن عجمي

يخلعون أتعابهم

فتصرخ جواريهم بأفواه

معطوبة

يتألف هذا الإيقاع من ثلاث انتقالات، تبدأ الأولى بـ «الموسيقى» وتنتهي بـ «المرابون». وتبدأ الثانية بـ «الفقراء» وتنتهي بـ «أضلاعهم». ثم ينفرط العقد الحلزوني الهابط في الانتقالة الثالثة، لتهدأ الحركة الشعرية بعد كثافة الحركة الحلزونية التي أنهت الفعل الشعري صورة

ودلالة، لتنتهي إلى «يخلعون أتعابهم/ فتصرخ جواريبهم بأفواه/ معطوبة». وقد تدارك الجسد هيأته وخلص إلى خسارات دائمة لاسبيل إلى تفاديها.

النص يقدم فعلاً من أفعال استهلاك الجسد، يمارس نشاطه في احتفالية مدمرة «في المزاد يبيعون أضلاعهم»، من أجل أن يبقى طرفا المعادلة «الجسد /الذهن» متجاورين يصارع أحدهما الآخر.

إن فكرة تحجيم الجسد، وفصله عن الماهية التي تعطي وجوده حضوراً إنسانيّاً ما، تهيمن على مفاصل كثيرة من المشهد الشعري العراقي في هذه المرحلة، ويدعم هذا التحجيم فعاليات معينة تطرح الجسد بوصفه فاعلاً أعمى.

في قصيدة باقر صاحب ثمة محاولات تسعى لمقاربة هذه الرؤية:

بين حائط وأرض

بين حائط وسقف

بين شارع وسماء

تتدلى

مصائر حيوات مجهولة

ألا تتقاطع أوهام النمل مع مؤونة الشتاء

ألا تتفتح أجساد النمل مع موسيقى الأقدام

ليس للعنكبوت سوى حبائل الفراغ

فبين ثلاث «بينات» يقدمها النص «بين/ بين/ بين»، يتقاطع في السطر الأول العمود الهابط «حائط» مع المستقيم الأفقي الأرضي «الأرض»، كما يتقاطع في السطر الثاني العمود الصاعد «حائط» مع المستقيم الأفقي الرأسي «سقف»، على حين يحقق الثالث توازيًا متناظرًا بين مستقيمين متوازيين «شارع/ سماء». بين كل هذه المقاربات الرياضية تعرض شاشة المشهد الشعري صورة «مصائر حيوات مجهولة — تتدلى»، إذ تحيل مفردة «مجهولة» إلى مجهولية تقدم الحيوات بصفة أجساد مجردة ضعيفة.

عزلة الجسد وهزيمة الصورة الشعرية:

يتفاعل الجسدي مع الشعري أو ينازعه موقعًا مؤثرًا في مساحة القصيدة، وعلى الرغم من أن القصيدة تجتهد كثيراً في إحلال حوار وتناغم بينهما، إلا أن الجسدي في عزلته الشعري يضاهي الصورة الشعرية في هزيمتها في تحركها الدائب على سطح القصيدة بحثًا عن خلاص.

يرسم طالب عبد العزيز مشهداً شعريًا تشكيليًا، يدعي العفوية والبراءة ويخفي في العتمة والظل غير ذلك، اللغة

تزاحم الخطوط والألوان، والقلم يزاحم الريشة، والصورة الشعرية تزاحم الصورة التشكيلية، والإيقاع الشعري يزاحم الإيقاع اللوني:

حين تكون وحدك
جالساً على اريكة في المتنزه العام
ساقك فوق ساقك الأخرى
ويدك مثنية تحت ذقنك
شاخصاً ببصرك نحو الأفق
الفسيح
تفكر بمصور بارع
يخلّد غبطتك هذي

إن المرتسم المقترح لجسد المخاطب/ الذات، تنتهي من تكوين مفرداتها المجردة المحايدة حتى دخول الفعل «تفكر ــــ بمصور بارع»، لتتدفق الشعرية مرة واحدة وتغطي كل أجزاء النص، وبدخول الجملة الأخرى «تخلد ـــــ غبطتك هذي»يتحول المسار الشعري خارج فكرة أسر الجسد في الصورة، والقبض على التفاتة إنسانية تعني الكثير، إلى «يخلد» حلم نقل الجسد المهدد بالفناء أبدًا إلى مرتبة الخلود. ثمة صوفية ساقطة في أعماق الصورة تنزع إلى الهيمنة على المشهد والتحكم بمصيره.

تنحو معادلة الجسد في تكوين فضائها منحى عموديًا، أما صاعدًا أو هابطًاحـــسب المعطى الذي ينوي النص تقديمه للمشهد الشعري، كما في قصيدة فرج الحطاب:

الشاعر
لاينضج
لأنه
سيسقط
كثمرة
هـ
ك
ذ
ا

إن دلالة الجسد المستمدة من الكيان الابتدائي، الذي افتتح به النص مشروعه الشعري، تتمظهر عبر مجموعة وسائل تعبيرية تشترك جميعًا في إنجاح التأويل وفك شفرة الرمز، إذ على صعيد الوضع اللفظي فإن المنظومة اللفظية المؤلفة من الفعلين «لاينضج/ سيسقط»، زائدًا المشبه به «ثمرة»، مضافًا إليه الصورة الحرفية للمحتوى الساقط عموديًا إلى الأسفل «هـ/ك/ذ/ا»، ترسم علامات سهمية تتجه إلى بؤرة الجسد.

وعلى صعيد البنية الإيقاعية فإن

ثمة تهالكًا موسيقيًا تدعمه خارطة سواد الكتابة، تهبط بطريقة مدببة في مسعى لانتزاع جسد/ بياض الورقة.

أما على صعيد التشكيل التصويري فإن إلغاء الجزء الأعلى من الصورة «الشاعر/ لاينضج»، واعتماد الجزء الأسفل، يضع حلم الجسد موضع التنفيذ.

ويتوغل أمير الحلاج في الجسد توغلاً رمزيًا، يتيح له فرصة التصرّف الحرّ بالطاقة التصويرية للغة الشعرية، بالشكل الذي تتمخض فيه اللغة في كل مرحلة من مراحل توترها، عن بعد إيقاعي يتناسب تماماً مع البعد الدلالي- الرمزي:

ملكا تتوجك الضرورة

ويمطرك الوقت الحيرة

بالتناوب

بين

الليلك

والأقاح

تبصر تلاشي الأفق قربك

وتنسى

انهدام

مساندك

الأولى

تضارع بمجارف الحفر ستائر المسرح المسدلة

ففيك ينتحر التشابه

كأنك تسطع

قطرة ماء

على الأرض في شهر اب

فالجسد/ الملك رمز ساقط في أعماق الصورة، تظهر أولى مشكلاته في صراعه المستديم مع الزمن «يمطرك /الوقت/ الحيرة»، إلا إن استدعاء عناصر الثبات والشموخ فيه تباعد بينه وبين الاستسلام، ويزيد الشاعر من قوّة الجسد عبر أنسنته «تبصر /تنسى»، وهو يغادر تحولاته وحالاته إلى وضع جديد يتمتع فيه بفرادة واستثنائية «ففيك /ينتحر/ التشابه».

وتأتي آخر صورة في المشهد «كأنك تسطع/ قطرة ماء/ على الأرض في شهر آب»، لتقدم سطوة العري الجسدي، وقد تحولت إلى بؤرة دلالية- رمزية- تصويرية، تلخص أزمة الشاعر وحلمه ورؤيته.

ويعتمد حسين السلطاني الخلق الوهمي في محاولة لتبرير الوجود الجسدي، ونقله من حالة السكون/ الموت إلى الحركة/ الحياة:

تفتعل في ظلها رجلا

تتقلب معه فوق الفراش

تموء تحته.. ترتعش

تمسكه بكلتا اليدين

فيستحيل أكداساً من قماش

إن الانفراد بالجسد والإحساس الدامي بعزلته، وانسحاقه تحت وطأة تطلعاته ورغباته، يدفع الفعل الشعري إلى ميدان الخلق الوهمي، لاستنفاد جزء من هذه التطلعات والرغبات وإشغالها بصورة شعرية متخيلة، يعمل النسيج اللغوي فيها على إطالة أمد الحلم، أملاً في إفراغ الجسد المقصى من خطابه وتعليله بأمل الوهم. الجسد هنا يستهلك متنه، وصولاً إلى استعذاب الخيبة بوصفها الحلّ الوحيد لانتهاك العزلة.

نداء العتمة واستدعاء منطق الجسد

يبلغ الجسد أعلى مراحل سريّته وعمقه في نداء العتمة، إذ يستدعي منطقه شعريًا ليفقد في هذا التداخل حسّ المنطق لصالح حسّ الشعر.

ينبع نداء خالد جابر يوسف من قلب العتمة، ليقدّم معاناة الجسد وقد ارتهن بالمحيط وأصبح أسيرًا لمقتضياته وأحواله:

الليلة مسافة سوداء باردة

تشبّ من جزمتي إلى خوذتي

ليس ثمة من يتجوّل

غير أصابع منتفخة تتلمس الفراغ

السواد الطريق الوحيد إلى الضفة الثانية

وأنا ومشيدو قناطر وهمية آخرون

نترصّد آخر مايبزغ من قلب الليلة

أيها المشهد الأنيق

عبأتني بالحلم

وتركتني أطفو عى حقل من الرنين

رنين القناطر ومشيديها وأنا

عيناي معلقتان شاهقتين ومسلولتين

تتلمسان الخرائب والدخان والفكاهة

الجسد في مواجهة السواد/ الفراغ معادلة متعبة ومرهقة، لأن المواجهة ستكون مصيرية حتمًا، ولعلّ المفارقة النصية الأخطر التي تظهر مشكلاته الشعرية المركزية هي «أيها المشهد الأنيق/ عبأتني بالحلم/ وتركتني أطفو على حقل من الرنين»، بين أقصى الحلم وأقصى الواقع، بين الدهشة والعادية السائدة.

إن قوة اللغة هنا هي التي تحيل رمزيًا وإيقاعيًا إلى تمظهرات الجسد وحالاته، إنه محاصر باللغة والصورة والإيحاء والدلالة والشكل الشعري، فضلاً عن الجزع الذي تكفلت به الروح، وهي تضغط على ضآلة هذا الجسد وحلمه بالتلاشي، والتحول إلى أصغر وحدة ممكنة من وحداته قابلة للإفلات من فداحة المصير.

ويستدعي سلمان داود محمد قوة الجسد الكامنة، لتعينه على تسوية حساباته ومعالجة مشكلاته مع الذات والمأحوّل:

فتكًا بالعراقيل

تركت طيور المعتقدات تعتاش على ارتيابي

نسيت على دكة الظنون لؤلؤة المدائح

فـ «الاعتدال، خيبة مصابة بالأكاليل

عندما «الخروج، التباس بعدُ العشاء لنبله

بي كائن يعبق بالعثرات

لي ضحكة شائخة واعتكاف عجوز

هي ذي حنجرتي

تدبّ الصهيل وتغفو على مدية

ريثما تصغي إلى فؤوسي آلهة العناصر

او تصلّي على فخاخي ضباع التكسّات

ازدهري في نشازي ياتقاليد

أنا ابن أصابعي

والحشد يعين الأباطيل على الانبثاق

فـالمشهـد الشعـري الذي يرسمـه الشاعر مشهد مفعم بالتوتر والتحدي، إنه مشهد عادي ينقل الأشياء كلها إلى السطح الشعري من دون مواربة أو تستر، ويتمخض ذلك عن رؤى وقيم وقناعات تدعم شعرية القول من جهة، وتوصل حالة التوتر إلى مراحل أعلى من جهة أخرى.

تتمركز شعرية النص وطاقاته التعبيرية المستندة إلى قوة لغة وصفاء صورة وصدى إيقاعي واضح في هذا المقطع «بي كائن يعبق بالعثرات/ لي ضحكة شائخة واعتكاف عجوز/ هي ذي حنجرتي/ تدبب الصهيل وتغفو على مدية». وهو يمثل بؤرة التمركز الشعري، والمفتاح الذي يفك شيفرة الكتابة الشعرية الجديدة، باستجابة حيّة للغة الجسد وندائه القادم من أقاصي العتمة.

ويستدرك محمد درويش علي استدراكًا شعريًا التبعثر الذي حصل للجسد الجمعي:

لنا بقايانا من - عطايا كم - أيها الغرباء

تذكرة للمرور من خوفنا

لنا أقدامنا كلما كادت تخطو

قالوا: هنا وادي سقر

لنا رؤوسنا المعبأة بمخافر التفتيش

لنا كثرتنا القليلة

وأحلامنا في المدن المهجورة

لنا الطرقات والأسماء

لنا عرينا وبقايا كؤوس تدنو من اليقظة

لنا محض كلماتنا

لنا مالم يبقوه لنا

لنا مايحلمون به لأنفسهم

إذ يجتهد الراوي الجمعي- وهو يستخدم ضمير المتكلمين «نا» في مسعى احتوائي ضمني من خلال اتصاله باللام الحاضنة- في لملمة مجموعة من الأنساق العمودية والأفقية المؤلفة للجسد المفقود «بقايانا/ أقدامنا/ رؤوسنا/ كثرتنا القليلة/ أحلامنا/ الطرقات/ الأسماء/ عرينا/ بقايا كؤوس / محض كلماتنا/ مالم يبقوه لنا/ مايحلمون به لأنفسهم».

إن السعي لاستحصال هذه المعطيات وضمّها، من شأنه أن يعيد الاعتبار لكيان جسدي ضائع أو مجزأ.

إنه النداء الخفي الذي يتجه إلى أجزاء مفترضة ذات صفة طبيعية واقعية أو ميتافيزيقية حلمية أو مكانية أو زمانية أو معنوية أو شيئية، ذات دلالات جسدية محالة على جسد متصور يتجاوز شكل الجسد الطبيعي وحدوده.

ثقل اللغة والإحساس بوطأة الجسد:

إنّ الإحساس بوطأة الجسد وامتداداته، يتقابل شعريًا مع ثقل استثنائي في اللغة، ثمة حوار ومحاكاة على مستوى الكيان والهيئة بين شعرية الجسد وشعرية اللغة.

فاللغة التي تستخدمها سهام جبار لغة رياضية حادّة صلفة تقمع الصورة، متناسبة في ذلك مع إيقاع رياضي، يقود إلى خلق إحساس مغاير، يبحث عن فرصة للتصرف بالجسد، بالأسلوب الذي ينقذ الحال الشعرية من مصيرها المثقل بعبء الزيادة:

المرأة رجل ونيّف..

تقبع تحت الصفر

أكي تتحرّر من الزيادة!

إن المرأة هنا رجل زائد، والسعي إلى إنقاذه من هذه الزيادة لايحولها بطبيعة الحال إلى رجل، بل إلى امرأة أقل إحساسًا بوطأة الجسد وحالاته ومقتضياته.

لذا فإن مجيء فعل التحرر «تتحرر»ذو دلالة شعرية مصيرية، يتوقف على أساسها مستقبل هذا الجسد المطلوب المستهدف، في محاولة للإفلات من التمركز في صلب الهدف، وتحقيق نوع من الانحراف تجعل إصابة الهدف غير ممكنة.

ويبحث عمّار المسعودي عن جسد بديل يتحمل أعباء جسده، وهو يجاهد من أجل أن يحافظ على ماتبقى منه:

هناك

قد أجد متسعاً لمرَج سواي

أنفض فيه عن ردائي الحمائم والأحاجي

أنفض خاتمة

لاأرغب بكتابة بيان سحريّ عنها

النوارس التي لن تترك في دمي

من فسحة

الفيتها تتخبط بسوادي

تخاطب غيومي بضمير باهت

تباعد متاريسها البيض

مابين يديّ

لكن ثمة مايغويني

ويبدّد

ليل

غنائي/ البكاء

تتحول الكتابة «سواد الكتابة» إلى معطى جسدي، يصبح في النص فريسة أخرى «النوارس التي لن تترك فسحة في دمي/ **ألفيتها تتخبط** في سوادي».

وفي الوقت الذي تخفق فيه كل احتمالات المقاومة، يتراجع الجسد إلى آخر معقل من معاقل التعبير عن انسحاقه وهزيمته «البكاء»، وهو نوع من أنواع استنزال ماء الجسد وامتصاص ملوحته.

إن رومانسية اللغة النابعة من مونولوج داخلي دام، لايساعد كثيرًا على خلق تشكيلات صورية متكاملة، لذا جاء النص نداءً عميقًا قادمًا من العتمة، ينشر سوادًا على بياض الورقة، ويؤلف إيقاعه المتهاوي من خلالها، ثم يعود ليلتئم ويتمركز في بؤرة جسدية، تدفع إلى تشكيلها أجزاء الرمز المتناثرة على جسد النص.

ويتحول الجسد عند أحمد آدم إلى عبء يسعى الشاعر المأزوم إلى الخلاص منه ومغادرته:

توزّع العطش على جسدي المرتوي وحشة

أزرع التاريخ وهجي القديم

أطأ الفصول حتى أمدّ ربيعي بالربيع

الرمال بعض خصيصتي

لابحر ورائي، كي أعوم إلى بدء الحكاية

لامدى يوسع ظلي، كي اتسامى بهذا الجسد

فلأدوّن ماينبغي ان يدوّنه **العاشق**

ولك أن تغني على مقتلي **القادم**

أيتها المدن المسيجّة با**لرمال**

ذي خيامي ورائي أحرقتها

أوسعت حريقها حتى **أسير**

وحيداً أسير، ليخطفني الغواة من صوتي الكوني

فالمكان البؤري المتمركز يقوقع الجسد ويمنع تحولاته «لامدى يوسع ظلي، كي أتسامى بهذا الجسد»، وكلما أصبح الجسد أرضيًا قيّد بنشاطات محدودة شبه مقفلة، لذا فإن لغة التدوين «فلأدوّن ماينبغي أن يدونه العاشق» لغة أرضية مقيدة بفاعلية كتابية، ذات أفق رمزي لايتسع كثيرًا للتأويل.

إن الصور الشعرية التي يرسمها النص صور مشهدية عامة، هي وسيلة

أخرى من وسائل التغافل أو الإهمال المتعمد لسلطان الجسد وهيمنته على الواقع الدلالي للنص، وهو يمعن في وحدته ووحشته في محاولة وهمية للعثور على خلاص آخر.

لهذه اللغة السردية المسيّرة لخطوط النص الشعرية غاية، تهدف إلى نزع الحكاية عن الجسد وتغييبه أو دفعه خارج مديات الفعل الشعري المباشر.

الإحالات والهوامش

(١) روبرت شولز، السيمياء والتأويل، ترجمة سعيد الغانمي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١ ١٩٩٤، ص٢١٧.

(٢)، (٣)، (٤) علي زيعور، مقال (تأويل لغة الجسد داخل اللاوعي الثقافي العربي) مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد ٥٤/٥٥، مركز الإنماء العربي، بيروت، باريس ١٩٨٨، ص٦٨، ٦٥، ٦٥.

(٥) صبري حافظ، مقال (نقل المركزية الغربية وجماليات سرد مابعد الحداثة)، مجلة الأقلام، العدد٢، ١٩٩٨، بغداد، ص٧.

(*) أخذت هذه النماذج من دواوين صغيرة لهؤلاء الشعراء طبعها معظمهم- إن لم أقل كلهم بأعداد متواضعة جداً على النفقة الخاصة-، وهي نفقة لايحسد أفضلهم عليها، لذا فإن هذا السلوك ينطوي أيضًا على إحالة جسدية، فهو شكل من أشكال اقتطاع الجسد والضغط عليه وحصاره وإخضاعه للثقافي.

القيم الإنسانية والجمالية لشعر الخيل في العصر الجاهلي

د. ياسين الأيوبي ❖

تمهيد:

خاض شعراء الجاهلية، على ظهور الخيل، حربين متلازمتين متداخلتين: حرب السيف، وحرب الكلمة... وشاركتهم الخيل، في الحربين، فقوّت من حدة السيف

واتخذت من نفسها دروعًا لفرسانها وبسالة ومضاءً وعزيمة...

ومدَّتهم بخصال وسجايا لن لم تكن أعظم من الخصال العربية وسجاياها.. فهي مساوية لها متمِّمة.

(❖) د. ياسين الأيوبي: باحث من القطر اللبناني الشقيق، أستاذ في كلية الآداب بالجامعة اللبنانية، من أعماله: «في محراب الكلمة».

فكان لنا الصبر والإخلاص والوفاء والإباء والعطاء بلا حدود وكانت مواقف حاسمة خاضت فيها الخيل غمارها على أرفع صعيد وأبلت مع فرسانها البلاء الحسن فكتبت لها بطولات نادرة حدثت عنها الأخبار والأشعار المروية جيلاً بعد جيل، وصارت مثلاً عليا يحتذي بها كبار شعراء العربية على مرّ العصور...

ومن مظاهر هذه القيم ما كان في معاني النجدة والإغاثة... ومنها ما كان في الكرم وحسن الضيافة وجميل الوفادة...

ومنها ما كان في الأنساب والأحساب أو الشجاعة والاستبسال أرقى حالات التلاحم العضوي الوثيق بين الفارس وحصانه، تلاحمًا مصيريًا لا انفكاك له.

ومنها ما تمثّل في القيم الجمالية الكامنة في الإيحاء اللفظي والفني العاطفي والإثارة الروحية والخيالية، تطفح على سطح التراكيب الشعرية والصور البيانية، وتفوح من لفتة إنسانية وادعة أو موقف بطولي جسّده الشاعر في مضامين مترنحة بالإيقاع والتجانس اللفظي والمعنوي.

وهناك القيم الزمانية التي جعلت من هذا الشعر يتجاوز حدوده الجغرافية والزمانية والفردية... إلى الأزمنة والأمكنة النائية فتتردد أصداؤه على الألسن ويدخل شرايين الأدب في المثل والحكمة والخبر والتأملات الوجودية.

وقفات قصار لابد منها أمام قيم هذا الشعر لإيفائه حقه من الدراسة والتقويم وربط أبعاده اللغوية بسائر الأبعاد الإنسانية والجمالية والزمانية...

أ - القيم الإنسانية:

من القيم الإنسانية، في شعر الخيل قول قيس بن زهير العبسي، يمدح ربيعة بن قُرط بن سلمةبن قشير، بعد ما أعانه على الربيع بن زياد العبسي (من الوافر):

كفاني ما أخافُ أبو هلالٍ
ربيعةُ فانتهتْ عني الأعادي

تظلُّ جيادُهُ يَعْسِلْنَ حولي
بذاتِ الرمثِ كالحِدَإِ العوادي[1]

فالجواد، هنا لا يكتفي بحمل فارسه والصبر على الشدائد وتلقي الطعان بصبر وشجاعة... بل يتخذ دور الحامي والمنجد، وماكان أحوج فارسه، إلى هذه النجدة المعنوية المثيرة للإعجاب.

مشهد إنساني بعيد الدلالة، محوره الخيل، والمهمة دفاعية، والطريقة استبسال يفوق الوصف لأن الفرس قد استنسرت كي

(١) خزانة الأدب للبغدادي، تحق. هارون. جـ ٨/٣٦٥-٣٦٦. وأبو هلال: كنية ربيعة... والحدأ، ج حدأة: العقاب الكاسرة. ويعسلن من العَسَل والعُسول: العدْو المهتزّ.

لانقول: (استعقبتْ) نسبة إلى فعل العُقاب، للدفاع عن فارسها وسيدها...

ومثله، قول زَبّان بن سيار المرّي(٢)، معتزًا بفرسه التي استحالت أيضاً إلى عُقاب في سرعتها لتمكن فارسها من نجدة من استغاث به (من الكامل):

فإذا فزعتُ عَدَتْ ببَزّي نَهْدةٌ
جرداءُ مشرفَةُ القذالِ دؤولُ
شَوْهاءُ مِرْكَضَةٌ إذا طَاطَأْتُها
مَرَطى إذا ابتلَّ الحزامُ نَسُولُ
أعددْتُها لبني اللقيطةِ فوقَها
رُمْحي وسيفٌ صارمٌ وشليلُ
ومجرّبُ النجدات ليس بناكلٍ
عنهُ إذا لاقى القبيلَ قَبيلُ(٣)

(قال الضبي: فزعتُ: أجبتُ وأغثتُ. والنهدة: الضخمة. البز: السلاح. الجرداء: القصيرة الشعر، ومشرفة القذال: يريد عنقها. وذلك مستحب للخيل. والدؤول: التي تدأل في مشيها، تتثاقلُ... والشوهاء: الحَسَنة الخَلْق الكاملة حُسناً. وطاطأتُها في الركض: أسرعتُ بها فأرسلت من لجامها، والمَرَطى: التي تمرط السَّيْر، كأنها تقطعه لسرعتها. والنسول: التي تنسل في السير من السرعة، شبهها بنسل الثوب، وهو ذهاب شيء بعد شيء)(٤).

في هذه الأبيات يتداخل الوصف المسترسل المتأنّي للفرس، بالإشادة، بالفخار، بالاعتزاز. خلاصتها التي ترمي إليها، أن فرس الشاعر قد أعدت لتحمله هو ورمحه وسيفه ودرعه (الشليل) وهي فرس جميلة الهيئة حسنة التقسيم، وطالما لبث الشاعر في غزواته ونجداته حتى غدت فرسًا مجرَّبة لاتعرف النكال ولا النكوص أو التخاذل. فتأمل هذه الخصال الكريمة، يصفها الشاعر ويتباهى بها ويتغنى!

ومن القيم الإنسانية، التي ارتبطت بالخيل قول حاتم الطائي لامرأته ماويَّة بنت عبد الله يُحيي فيها كرم المحتد والضيافة (من الطويل):

أيا ابنةَ عبد الله، وابنةَ مالك
ويا ابنةَ ذي البُرْدين والفرسِ الوَرْدِ

(٢) الشاعر من بني ذبيان. شاعر جاهلي عرّيض. كان سيد قومه غير مدافع. توفي ١٠ ق.هـ /٦١٣م (سمط اللآلي ٢٦/٣) وبنو اللقيطة هم أولاد حذيفة بن بدر الفزاري. واللقيطة: أمهم لأن بها اختلافًا في النسب عن نسب الشاعر وإن كانت في النهاية، من بني فزارة.

(٣) المفضليات بعناية لايل، ص ٦٩٢-٦٩٣.

(٤) الشروح، عن المصدر السابق: ص ٦٩١-٦٩٣.

إذا ما صنَعْتِ الزادَ، فالتمسي لهُ

أكيلاً، فإني لستُ آكلُهُ وحدي[٥]

فـضـيـلة الكرم،إحـدى الفـضـائل الكبـرى في التـاريخ العـربي، ونسـبتـهـا إلى الفـرس هـهنا، تشـخـيـصـيـة قـد أضـفـاهـا الشـاعـر عليـهـا ليـزداد علوًا وفخـارًا. وفي الصـفة التي منحتهـا للفرس، أراد الشـاعـر جملة مـعـان غيـر مـتلازمـة لكنهـا مـحـتملة الوقـوع، منهـا «الوِرْد» بالكسـر. ولهـا مـعـان سـامـيـة، أرقـاهـا وُرودُ الموت، وهو مـعـنى مـجـازي بليغ، لا يتـضـارب مع المعـاني الأخـرى.. بل يمثل نهـاية المطاف فـيـهـا. وللشـاعـر ان يضمّن بيتـه هذا المعنى لأن خصاله وسجاياه تشكل السقف الذي تنتهي عنده الفضائل العربية. أما معنى (الوَرد) بالفتح، فالصـفة فيه لا تنسجم وفضيلة الكرم بقـدر مـاتميل إلى مـا يخص الفـرس من هيـئـة ولون، وهو أضـعـف إثارة وأدنى إشادة لما يشرحه الشاعر ويدل عليه.

وفي ديوان طرفـة، قصـيدة مـيـمـيّة (من الرمل) يعظّم فيهـا الحـارث بن عُبـادة أحد أبطال حـرب البسـوس، وكـان أن أعيد إليه فرسه «النعامة» فركبها وولي أمر بكر - قـوم طرفـة) وشـهـد حـربهم، وكـان أول يوم شهده، يوم قضّة. أو يوم تحـلاق اللمم، لأن بكرًا حلقوا رؤوسهم ليعرف بعضُهم بعضًا، وفيهـا يقول طرفة، مفتخرًا ببطولة قومه والأيام العصيبة التي اجتاحتهم، وما كان للخـيل من دور بارز في تحـقـيق النصـر (الرمل):

سائلوا عنّا الذي يعرفُنا

بقُـوانـا يـوم تحـلاق اللمـمْ

يوم تُبدي البيضُ عَنْ أسوُقها

وتَلفُّ الخيلُ أعراجَ النَّعَمْ[٦]

يقـول: اسـألـوا عن قـوانا وبطشنا وحقيقة أمرنا، من كان قائدنا في يـوم تحـلاق اللمم، أي الحـارث بن عـبـاد. وكان يـوماً شـمـرّت فـيـه نسـاؤنا الحـرائر البيض عن سيقانها، لا عـن دلال وتنعم، بل عـن اسـتـعـداد لخـوض مـحنـة شـديدة، وطـافت فيـه خيلنا على المواشي، تجمعها وتلمّها لتكون على استعداد للحاق بركب

(٥) ديوانه ص ٤٣. وشيخو/ص ١٣٣. وقد جاء في الديوان: الورد (بالكسر) وفي شيخو الوَرد بالفتح. ولكليهما معانيه. الأول: الذي يرد الماء... والثاني: ما بين الكميت والأشقر (المعجم الوسيط: ورد) وذو البردين: عامر بن أحيمر بن بهدلة. لقب بذلك بعد أن انتزع من المنذر بن ماء السماء بردين له لعظمته وفرادته في مفاخره وأوصافه (المصدر السابق/٤٣. وشيخو. نفسه).

(٦) «شرح ديوان طرفة بن العبد» للدكتور سعدي ضناوي. /ص٢٢١-٢٢٤. والأسؤق، أو الأسوق ج، سوق، التي هي جمع ساق. كناية عن التهيؤ للأمر الجلل. والنَّعم: الماشية.

القــوم المـرتحلين إلى حــــيث الأمـــــان والسلامة.

لقد أشرك الشاعر خيله بمناقبيّة قومه، وأسند إليها مهمة لا يستهان بها، ولا شك أن الخـيـل هـنـا كـان المقـصـود بهــا الخـيـالـة. ولكن لاوجـود لهـؤلاء مـعًـا دون الخيل.

ومن جـمـيل مـا قـيل في مناقـبـيّـة الحروب وحسن أداء خيلها وعظيم بلائها، أبيــات مـؤثرة لعـبــد يغـوث بن وقـــاص الحارثي[(٧)] يوم أسر في يوم الكُلاب الثاني لدى بني تميم، رائيًا نفسه قـبـيل مـقـتله، ومستعرضًا لخصاله وفعاله المأثورة من كرم وإغاثة وشجاعة وفروسية لا مثيل لها... إلى أن يقول (من الطويل):

وكنتُ إذا ما الخيلُ شمَّصَها القَنَا
لبقًا بتصريف القناةِ بنانيا
وعادية سَوْمَ الجَرادِ وزعتُها
بكفّي وقد انْحوا إليَّ العواليا
كأنيَ لم أركب جوادًا ولم أقُلْ
لِخَيْليَ كُرّي نَفّسي عن رجاليا[(٨)]

شـمَّـصـهـا القنا: نَفَّـرها أو عنَّفَـهـا لمضاعفة الحركة، واللَّبِق: الرفيق، الحاذقُ بالشيء... أي إنه عندما كانت خيله تتأذى من القنا التي توخز بها، كان هو يأخذ بها برفق وحذق لاتكاد تشعر معه بأي ضيق.

ومعنى البيت الثاني: رب خيل عادية قد انتشرت كالجراد في كثرتها، قد كفَفْتُها عني وزجرتها من أن تقترب صوبي، بعد أن صوّب رجالها رماحهم ،أو رؤوس رماحهم، نحــوي يريدون قـتلي... مـسـتـخـفـين بي وبمنزلتي وطول مراسي بالحروب والوقائع...

وفي البيت الثالث تتفطر شاعرية الحارث وتنساب على سجيتها، فيعدّد لقاتليه أجمل مآثره وأعظم فعاله المتلخصة بقيادته موكب المعركة صائلاً فوق ظهور الخيل هو وفرسانه الميامين، طالبًا إليهم، في لحظة استراحة أو تحـقّـز وتوثب الاستجابة لخيولهم في الكرّ الذي ينتهي إلى انتصار حاسم أو إلى راحة نفسيّة عامرة.

وهـل هـنـاك أبـلـغ من هـذا الـنـداء يوجهه شاعر فارس مغوار إلى خيوله وإلى فرسه بالذات يأمرها بأن تنفرد عن سائر الخيول والجياد ،بقيادة المعركة وحدها، بمعـزل عن الفـرسـان المرافـقين، وإحـراز النصر المبين؟

(٧) توفي الشاعر ٥٨٠م وهو من أسرة عريقة في الشعر، منها اللجلاج الحارث،وغيره. انظر تعريفًا واسعًا له ولأخباره: الأغاني ٣٢٨/١٦-٣٤١.

(٨) الأبيات من قصيدة أورد منها الأغاني ثمانية عشر بيتاً، كذلك العقد الفريد ٢٢٩/٥-٢٣١.

لقد أعطى عبد يغوث لفرسه من الرتب الخيلية الإنسانية ما جعلها تزاحم حصان عنترة الذي وصل إلى تخوم الإنسانية وهو يشكو ويتحمّحم، بينما خيل شاعرنا تنوب وحدها عن فرسان بني قومه في يوم الكلاب، فتصطنع النصر العظيم وتكفي الخيول الأخرى ورجالها مؤونة القتال، وهذا وحده يعطي الشعر الشموخ والتعالي على ما سواه من كلام في أغراض أخرى.

ومن القيم الإنسانية الشاخصة إلى الزمان، بكاء الخيل على فارسها إذا وقع صريعًا أمام الأعداء، وهذا ليس محصوراً في العصر الجاهلي، بل في كل العصور ولدى سائر الشعوب..

ففي إلياذة هوميروس مواقف مشهودة لجياد خيل تذرف العبرات أسى وحزنًا على فطرقل الذي قتله هكتور، فقال هوميروس في ذلك (من الرجز):

هذا وصافنات آخيلَ انْبَرَتْ

في عزلة تَذرفُ دمعاً مُذْ دَرَتْ

بأنَّ روَّاضَ مُتُونِها هَلَكْ

وفيه هكطورُ أخو البأسِ فَتَكْ(٩)

ومثل ذلك فعل حصان عنترة الذي شكا إلى فارسه وبكى وأوشك أن يتكلم وماذلك إلاّ بسبب تعلق الفارس بحصانه وتعلّق هذا الأخير بصاحبه: إنها علاقة جدلية مصيرية لا تخمد حرارتها على الأيام..

بهذا المعنى الرفيع، وبهذا المنحى الإنساني الجميل، نقرأ لعنترة، هذين البيتين اللذين ينضحان حنانًا متبادلاً لا ينقطع، ما بين الفارس وجواده (من الخفيف):

أدْهَمٌ يَصْدَعُ الدجى بسَوادٍ

بينَ عينيه غُـرَّةٌ كالهلال

يفتديني بنفسه وأُفَدّيه

بنفسي يوم القتال، ومالي(١٠)

إنه خلُقُ دهري لا نقص فيه ولانكال، كلٌّ في ذمّة الآخر، وكلٌّ فداءٌ للآخر. يفتديه بالروح والعتاد والمال وربما افتدي بالجاه والأعراض..

وقد رأينا ما للحصان من قيمة نادرة، في فصول سابقة دفعت إلى وقوع المعارك والخلافات الشديدة بين الشعراء ونسائهم..

وقد يصل الأمر بالاثنين أن يتفاهما بالإشارات والأحاسيس، من غير زجر

(٩) الياذة هوميروس. ترجمة سليمان البستاني، دار المعرفة-بيروت، جـ ٢/٨٧٦.

(١٠) ديوان عنترة /ص ٢٠٠.

أوتنبيه أو حتى كلمة دالّة، كقول عنترة نفسه (من الطويل):

ولي فرسٌ يحكي الرياحَ إذا جرى
لأبعدِ شأوٍ من بعيدِ مرامِ
يُجيب إشاراتِ الضمير حَسَاسَةً
ويُغنيك عن سوطٍ له ولجّام[11]

هل نصبو إلى تمثّل ذلك في عالمنا البشريّ فلا نحتاج إلى كلام أو صياح لإفهام الآخرين عن مقاصدنا؟ إنها لغة الضمير التي لا يحسنُها إلاّ المرهفون جدًا، والحصان العربي واحد من هؤلاء.

ب - القيم الجمالية:

حفل شعر الجاهليين بعامة، بأنماط من المحسّنات الجمالية، توزّعت ما بين تشبيه ومجاز ولمع تصويريّة وتوقيعات صوتية وشطحات إبداعية خيالية تؤكد كلها عناية الشاعر الجاهلي بشعره عنايته بكل شيء بالغ الأهمية في حياته إن لم تكن العناية الأكبر.

وبغض النظر عن الجهود المبذولة لإخراج هذا الشعر المخرج الحسن، أو ما سمي بصناعة الشعر، فإننا أمام جملة قواعد وأصول في اللغة والنحو والتراكيب والأوزان، جعلت قصائد الشعر الجاهلي تمثل النموذج الفني الأرقى الذي احتذى به شعراء العصور اللاحقة وترسموه بغية الاستمرار في خط جمالي متقن، والإتيان بما هو أجمل وأرقى...

«ومن يرجع إلى نماذج امرىء القيس، وهو من أقدم الشعراء الجاهليين، يلاحظ أنه يعنى بالتصوير في شعره، كأنّ «التصوير» غاية في نفسه، فالأفكار تتلاحق في صفوف من التشبيهات وحتى تستتمّ هذا الفن من «التصوير»، وكأنما القصائد بُرودٌ يمانية، فيها ألوان ونقوش ورسوم على صور وأشكال كثيرة»[12].

وفي معلقة امرىء القيس، وقفة جمالية لا يستهان بها، أمام فرسه الذي خصص له أكثر من خمسة عشر بيتاً شبه متتابعة في وصفه والحديث عن سرعته وملاسته وقوة شكيمته وعنفه وتناسق أعضائه، وما سوى ذلك من خصال وحالات لا تقف عند حدود السرد والإشارة بل تتخطاها إلى الأعماق والتفاصيل والارتعاشات الشاردة التي لا يدركها إلاالخيال النيّر والبصيرة المتمرّسة برصد الحالات الدفينة والمشاهد المتخيلة.

وسنقف عند بعض هذه الأبيات، وصورها وملامحها الجمالية...

(١١) الديوان /ص ٢١٦.

(١٢) الفن ومذاهبه في الشعر العربي، د. شوقي ضيف، دار المعارف بمصر، طبعة سابعة ١٩٦٩، ص ١٥.

١- «وقد أغتدي والطيرُ في وكناتها
بمُنْجرد قَيْد الأوابد هيكل
٢- مكرٍّ، مفرٍّ، مقبل مدبرٍ معاً
كجلمود صخرٍ حطَّه السيلُ من عَلِ
٣- كُميت يزلُّ اللِّبْدُ عن حال مَتْنِه
كما زلَّت الصفواءُ بالمتنزَّلِ
٤- مِسحٌ إذا ما السابحاتُ على الوَنى
أثَرْنَ غباراً بالكديد المركَّلِ
٥- يَزلُّ الغلامُ الخفُّ عن صهواته
ويَلْوِي بأثواب العنيفِ المُثقَّلِ
٦- دَريرٍ كخذروف الوليد أمَرَّهُ
تَقلُّبُ كفَّيه بخيطٍ مُوصَّلِ
٧- ضليعٌ إذا استدبَرْتَهُ سدَّ فرجَهُ
بضافٍ فُوَيْقَ الأرض ليس بأعزلِ
٨- فألحقنا بالهاديات ودونَهُ
جَواحرُها في صَرَّةٍ لم تُزَيَّلِ
٩- فَعادى عِداءً بين ثورٍ ونعجةٍ
دِراكًا ولم ينضح بماءٍ فيُغْسَلِ[١٣]

في كل من هذه الأبيات، مسحة جمالية معينة تتحسسها من خلال تشبيه قريب أو بعيد، أو صورة منتزعة من جملة عناصر جمعها الشاعر في لوحة واحدة أو مشهد واحد... أو من خلال خيال لطيف ترنَّم به أومن خلال ألفاظ وتراكيب تآلفت حروفها واتسعت فأدَّت ما لا تؤديه التشبيهات والإستعارات... وغير ذلك مما حفلت به الأبيات وفاضت به قريحة الشاعر.

ففي البيت الأول صورة فريدة من نوعها في وصف «سرعة الفرس وحدَّته في الجري والنشاط، فهو قيد الأوابد كلما أرادها قيدَّها، ولم تستطع إفلاتًا منه ولافرارًا»[١٤].

فمن ذا الذي يستطيع الإتيان بصورة تضاهيها سرعة وانخطافًا وحضورًا باهرًا تجعل الوحوش كلها معتقلة في مرابضها، مشدودة إلى أماكنها لا تبرح ولا تنتقل، لأن فرس امرىء القيس يعدو مسابقًا الريح، كي لا نقول الصوت؟؟

لقد توقف النقاد، أمام البيت الثاني«مكرّ، مفر، مقبل، مدبر معًا..» وجعلوه النموذج الأعلى لسرعة الحصان.. ومع موافقتنا على هذه الدرجة العالية من السرعة.. إلا إننا لا نراها أعلى من صورة البيت السابق الذي استقرت فيه الوحوش النافرة في مواقعها -وهي ليست كذلك- مقارنةً مع السرعة المجنونة التي شخص بها حصانه...

(١٣) ديوان امرىء القيس شرح السندوبي.. من معلقته ص ١٠١-١٠٢.
(١٤) شوقي ضيف م.س ص ١٦.

إننا أمـــام بيت نموذجي آخـــر في تركيبته اللغوية، ومضمونه البليغ؛ فقد عبّرت كلمتان، «قيد الأوابد» ما لم تعبّره أو تصوره عشر كلمات اشتمل عليها البيت الثاني مجتمعة. وأوحتْ بما لا توحيه قصيدة بكاملها. لهذا نرى في هذا البيت عنوانًا لبلاغة جمالية يفتقر إليها شعر كثير.

ولعل جمالية البيت الثاني (مكر، مفر...) متأتية من الصيغ التصويرية المبالغة التي جاء بها امرؤ القيس، ربما لأول مرة، فإذا بها تشق طريقها المتوالية المتعاقبة أكثر منه جمال التشبيه المادي اللاحقة على دقة هذا التصوير وشدة مقاربته...

أما البيت الرابع، فهو يحتوي على لفظة واحدة، تعادل في نظرنا، قوة التركيب السابق المنوّه به في البيت الأول. وقد تتخطاه في وجازة المعنى وجمال المأخذ وعذوبة التشبيه البعيد.

ونقصد بهذا التشبيه: بعد النظر وطول الفكر والتدقيق والتأمل لخفاء ملامح صورته الحقيقية المستعارة[١٥].

دليلنا على ذلك: المعنى الذي اعتمده شرّاح هذا البيت، إذ اكتفوا بالقول: «مسحّ»: سريع الجري، ولم يزيدوا؛ ما عدا قلةً وُفقت في حسن تأويل معناه، وشرح معالم الصورة فقالت «مسَحّ»: جواد سريع، كأنه يصبُّ الجري صبًا، شُبّه بالمطر في سرعة انصبابه»[١٦]. فقد أضاف امرؤ القيس إلى لوحة الحصان معلمًا آخر ولونًا زاهيًا متفوقًا على نفسه في اقتفاء الجمال..

ولو شئنا التوقف قليلاً عند البيت السابع، استرعى انتباهنا لفظتان فخمتا الحروف والمعاني: (ضليع) و(ضــافٍ). الأولى تعني ضخامة الأضلاع، والثانية: الكثرة والوفرة ولكنهما لا تقفان عند حدود معنييهما بل تومئان إلى أخرى متقاربة متشابهة تساعد على توسيع دائرة المعنى ليصبح أبعد من ذلك بكثير، فقوله «ضليع» يسمح لنا بتصوره صوراً شتى ما بين القوة المتعاظمة، إلى التمادي في العنف والقسوة، إلى المهارة في الحركة والأداء، إلى التفوق على ما حوله من جياد في كل ما يؤدي إلى السبق والغلبة...

وأما قوله (ضاف) واصفًا بذلك ذنبه، فقد نفذ فيه الشاعر من معنى الطول والعرض والكثافة التي تتضمنها الكلمة، إلى نوع من السّعة والامتداد أو الانتشار كما لو كنا أمام شلاّل غزير الماء متدافع

(١٥) انظر كتاب، «كشف الغموض عن قواعد البلاغة والعروض» للدكتورين ياسين الأيوبي ومحيي الدين ديب. دار الشمال، طرابلس-لبنان ١٩٩٠، ص ١٧٥.

(١٦) «شرح المعلقات العشر» للدكتورين ياسين الأيوبي وصلاح الدين الهواري ،ص ٥٠.

الدفق والانصباب.. ونعتقد بأن حرف الضاد، الذي يخرج من شَجْر الفم أي من أعلى مكان فيه، أسهم في إحراز هذه المعاني الإضافية. وفي شرح ابن فارس لمثلث (ضفو) ما يؤكد عظمة المعاني، فهو يقول: «الضاد والفاء والحرف المعتل أصل صحيح يدل على سُبوغ وتمام»(١٧).

ولو شئنا الوقوف عند معنى واحد أمام لفظة (ضاف) لما وسعنا ذلك لتداخل المعاني وكثرتها. ولبعد ما توحيه في المخيلة من تشكيلات لهيئة الذنب الذي وصفه الشاعر هنا وجعله في حالة غنية الدلالات والإشارات، ولو استخدم كلمة أخرى لما توصل إلى هذا الغنى الجمالي الذي أحدثته كلمة (ضاف) بعينها.

وقس على ذلك ألفاظًا أخرى مشابهة، في الأبيات، كـ «دَرير» و«خذروف» و«مسح» و«ضليع» وغيرها مما له وقع خاص وتركيب لطيف مؤثر..

وإن كان لنا أن نقف أمام معلم جمالي آخر. من معالم اللوحة الشعرية الخيلية هذه، فهو عند البيتين الأخيرين: الثامن والتاسع اللذين استجمع فيهما امرؤ القيس قواه التصويرية والإدراكية وسطر مزيدًا من المعالم الأثرية والآثار الفنية الموحية..

فالحقنا بالهاديات ودونهُ
جواحِرُها في صرَّةٍ لم تُزَيَّلِ

الهاديات: السوابق المتقدمة من الوحش. والحواجر: المتخلفات منها.

جمال البيت، ليس في معناه الذي يتلخص بشدة عدْو الفرس، الذي يسبق الوحوش المتقدمة ويترك خلفه المتخلفة منها وهي في جماعات لم تتفرّق.. بل في ألفاظه الدالة الموحية التي تختمر فيها ظلال المعاني، ولاسيما لفظة «الهاديات» التي تومىء إلى الهدي والهداية وما تختزنهما من معاني النور والإشراق الرحماني والنفساني.. وكذلك الكلام في «الجواحر» التي تدل على معاني الخفاء، والدخول في الأغوار والمكامن(١٨).

فالمعنى الحقيقي، شيء، والمجازي شيء آخر أبعد أثرًا وأغنى دلالة..

وأما البيت الأخير، فجماله مزدوج مابين تركيبه المتداخل ودلالات ألفاظه المفردة:

فعادى عِداءً بين ثور ونَعْجةٍ
دراكًا ولم يَنضَحْ بماء فيُغسَلِ

فالمعاداة هنا، الموالاة والمتابعة بين الاثنين يُصرِّع أحدهما على إثْر الآخر في

(١٧) معجم مقاييس اللغة. أحمد بن فارس. جـ ٣ / دار الكتب العلمية اسماعيليان نجفي إيران.قم. ص ٣٦٦.

(١٨) تاج العروس ١٠/ص ٣٧ (حجر).

طَلَق واحد. ومعنى البيت «أن الفرس قد صاد ثورًا أو نعجةً في شوط واحد قبل أن يَعْرق عرقًا مفرطًا يغسل جسده»[١٩].

الجمال هنا في الالتباس المعنوي واللفظي بين المعاداة التي تدل على العداوة المشتركة، والموازاة في العَدْو والجري الشديد، وهي أغنى إثارة للخيال، من أي لفظ آخر غير (المعاداة).

وهناك جمال الصورة التي اتسم بها عجز البيت، والمتعلقة بسلامة بدن الحصان الجاري.. ونصاعته، من دون عرق أو جهد جهيد.. ويزيد في جمال الصورة، توالي حركتي (النضوح والغسل) اللتين تعنيان ماتعنيان من حيوية الحياة وانبثاقها في الأشياء: أفلا يدل ذلك على ذائقة راقية، وخيال أدبي رفيع لدى الشاعر؟؟

ومن الأبيات التي تشمخ بجمال وقعها في النفوس، وعميق بعدها الخيالي المجازي، بيت للبيد بن ربيعة، أنشده يرثي قيس بن جَزْء في قتلى هوازن (من الطويل):

أتَتْهُ المَنايا فوقَ جرداءَ شِطْبَةٍ
تَدُفُّ دَفيفَ الطائرِ المتمطِّرِ[٢٠]

يتضمن هذا البيت جملة ألفاظ مكتنزة المعاني والدلالات: «شطْبَة» و«تدَفُّ» و«المتمطِّر» وسنشرحها تباعًا:

الفرس الشطبة: الضامرة اللحم، الرقيقة الخصر، الحَسَنة الخَلْق[٢١].

و«تدفُّ» من الدفيف: العَدْو اللّيِّن[٢٢]، الشبيه بالدبيب، والذي يقع بين البطيء والسريع.

والمتمطِّر: البارز للمطر وبَرْده، وهو أيضًا: المُسْرِع[٢٣].

ومعنى البيت ان المرثي قد وافته المنيّة بصورة لم تكن تخطر على بال إذ جاءته بصورة شبه مفاجئة وشبه سريعة، فذهب من الوجود خفيفًا لطيفًا كالطائر الذي يفرد جناحيه ثم يستقلّ في طيرانه.

فالقيمة الجمالية، متنوعة الأسباب والأساليب، تغتذي من ينابيع ثلاثة هي **الألفاظ** الموحية المخيِّلة، **والصورة الاستعارية** الرمزية والهيئة التشخيصية التي تجسَّدت فيها المنيّة، وهي في الأصل حالة من اختفاء الروح لا يدركها أحد ولا يُحسّ بها أحد. وفي ذلك غنى فنيٌّ لا يكاد

(١٩) شرح المعلقات العشر. ص ٥٦.

(٢٠) لسان العرب ١٨٠/٥ (مطر) وفي ديوانه: «طوته» و«الرائح» بدلاً من: (أتته) و(الطائر).

(٢١) نفسه ٤٩٦/١ (شطب).

(٢٢) نفسه ١٠٤/٩-١٠٥ (دفف).

(٢٣) نفسه ١٨٠/٥ (مطر).

يعادله غنى أيّ من المقاطع الشعرية الرمزية الحديثة، لأن لبيدًا غار في أعماق الصورة الوجودية فغرف من معين الأسرار وصوّر لنا ما تناهى له من مكنون الموت..وما تشبيهه المنيّة بالفرس الضامرة إلاّتأكيدًا لخفّة قبض الروح وسكونها ودقّة تنفيذها. ولم يكتف بذلك، بل جعلها كالطائر الكبير الذي حطّ جامعًا جناحيه ثم فردهما استعدادًا للطيران الذي ترك لنا أمر تخيّله بعد ذلك. وليس لنا في النهاية إلاّالإعجاب والتأثر!!

ولو شئنا تقصي القيم الجمالية في قصائد الجاهليين عن الخيل، لما توصلنا إلى نهاية لأن الفرس، كالناقة، والسيف والنخيل..تشكّل كلها عناصر الحياة الأساسية-وما قيل فيها من أشعار يمثل النسبة الكبرى من ديوان الشعر الجاهلي بعد الكلام على نوازع الذات وشجون الأحبة ومراحل الاستقرار..

لكننا نكتفي بوقفة تحليلية أمام لوحة شعرية خيلية رسمها شاعر الخيْل الشهير أبو دؤاد الإيادي (ت٥٥٤م) وهو يصف حصانه الفتيّ الذي أسرجه للصيد، وأطلقه ليعود بأجمل الصيد وأعظمه، وذلك في عشرة أبيات من قصيدة رائية (على المتقارب) تحاكي الفصول والمراحل، التي مرَّ بها الحصان في سبيل الغاية المرسومة والمحققة..

١-فبتنا عُراةً لدى مُهْرنا
نُنَزِّعُ من شفَتَيه الصُّفارا

٢-وبتنا نُغَرِّثُهُ باللجامِ
نُريدُ به قَنصًا أو غِوارا

٣- فلمّا أضاءتْ لنا سُدفَةٌ
ولاحَ من الصبح خَيطٌ أنارا

٤- غَدَوْنا به كَسِوار الهَلو
ك مُضطَمرًا حالباهُ اضطمارا

٥- مَروحًا يُجاذِبُنا في القيادِ
تَخالُ من القَوْدِ فيه ازْورارا

٦- ضَرُوحَ الحَمَامَتَينِ سامي التَليلِ
وثوبًا إذا ما انتحاهُ الخبارا

٧- فلمَّا علا مَتْنَيه الغُلامُ
وسَكَّنَ من آلهِ أنْ يُطارا

٨- وسُرِّحَ كالأجْدَلِ الفار
سيِّ في إثْرِ سِرْبٍ أجدَّ النِّفارا

٩- فصاد لنا أكْحلَ المقلتـ
ينِ فَحْلاً وأخرى مهاةً نوَارا

١٠- وعادى ثلاثا فَخَرَّ المتّنا

نُ إمَّا نُصُولاً وإمَّا انكسارا(٢٤)

أول ما يطالعنا به النص الشعري، التئام أجزائه، واتّساق معانيه، وانقياد اللغة لصاحبها انقياد الفرس لفارسها وتوافقها مع الأفكار والمعاني المحتدمة في داخله، تلين وتسلس لما هو سرد ووصف حالة، كما نرى في الأبيات (١-٢-٧-٨-٩-١٠) وتغلظ بعض الشيء لما هو تخييل وتعبير مجازي، كما نرى في الأبيات: الثاني والرابع والخامس والسادس، حيث اتخذ التعبير منحى التقييم من خلال حروف الشدّة والقلقلة والحروف النطعية كالطاء والضاد في البيت الرابع، وحروف القاف المتتابعة في البيت الخامس..

وهكذا في تعاقب وتداخل ينماز على الأحوال التي خالجت الشاعر وهو ينظم هذه الأبيات.

والملحظ الثاني، إننا أمام حكاية موجزة، مختصرة لكنها بعيدة المسافة، متعددة الحركات والفصول: ما بين السهر الطويل مع الفرس استعداداً ا وإعداداً لغارة الفجر. وارتقاب حثيث لأضواء النهار الأولى، إلى الغُدوّ المجّهز بعدة كاملة، إلى استرسال في وصف الحصان:هيئة وجسداً وحركة وخفة وانطلاقاً... إلى بداية الغارة، فالإنطلاق ومارافقه من تضافر الأنفاس المتلاحقة والنواظر المترافقة..

حتى الظفر بأجمل الصيد وأنفس الغنائم: ثورًا وحشيًا وبقرة وحشية... كل ذلك في غضون عشرة أبيات حمّلها الشاعر ماأراد لها أن تحمل من رقائق الألفاظ (فبتنا عراة لدى مهرنا) (مروحًا) و(سكّنّ من آله) (مهاة نوارا) أو جزلها وسِدادها: (نُبْزِع - نغرْثه - مضطمرًا - اقرارًا - ضروح - الخبار...).

ولم يكتف بذلك بل تغلغل في حنايا الصور الموحية في الأبيات الأولى التي مهّدت لوصف الغارة الميمونة، حيث رصد

(٢٤) الأصمعيات. ص ١٩١. الصفار: نبت له شوك. نغرْثه: نجوّعه. الغوار: الغارة: السّدفة: الضوء. والهَلوك: المرأة الفاجرة المتهافتة على الرجال. مضطمرًا: ضامرًا. الحالبَان: عرقان أخضران يكتنفان السُرّة إلى البطن.المروح: شديد الخفة والمرح. القياد: الحبل الذي يقاد به. والقود، نقيض السّوق: يقود الدابة من أمامها، ويسوقها من خلفها. الاقورار: تشنج الجلد وانحناء الصلب، هزالاً وكبراً. الضروح: الفرس التي ترمح كثيرًا... الحمامتان: اللحمتان اللتان في عرض الساق تريان كالعصبتين من ظاهر ومن باطن. سامي التليل: مرتفع العنق. انتحاه: قصده. الخبار: ما لان من الأرض واسترخى. المتنان: مكتنفا الصلب، عن يمين وشمال من عصب ولحم. الأجدل: الصقر. النَّوار: النَّفور. عادى ثلاثًا: والى بينهما قتلاً ورميًا، يصرع أحدهما على أثر الآخر في شوط واحد... والنصول: خروج النصل من الرمح.

لنا الشوق الدفين المستعر لمشاهدة حلقات الصيد والتمتع بجمال الحياة وحقيقة تكوينها.

وقد استعان الشاعر لذلك بصيغ من الكلام لا تنفك تترك في القارىء والسامع معًا آثارًا بعيدة: كالمروح، والضَّروح.. والاضطمار والاقورار والنَّوار.. صيغ تبلّغ عن محتواها وتُديم في الذات أصداءها، ولاسيما الألفاظ التي استخدمت تشابيه ومجازات (كسوار الهلوك) التي جمعت الجمال إلى الفجور، والبريق إلى الشهوة، والاستمتاع بالمصير المجهول.

إنها الخيل التي أوحت للشاعر، ولغيره من الشعراء جميل الشعر وبعيد الخيال وليس أبو دؤاد إلاّ واحدًا من قافلة الشعراء الذين عاشوا تجاربهم وأغنوها بأحاسيسهم ومواهبهم الإبداعية.

170

نافذة على الوطن العربي

عبد الرحمن الحلبي *

أفكار علمية

البَصْمة الجينية والطب الشرعي

قد لا يختلف اثنان في أن تحرّي كل الوسائل الممكنة لجمع وتحليل ومقارنة الأدلّة من مسرح جريمةٍ ما، هو الأساس في الوصول إلى عدالة مبصرة لايرقى إليها شكٌّ ولايشوبها بهتان. وكانت المشكلة، حتى وقت قريب، القصور في الوسائل المتاحة. فهي إمّا أنها تحتاج إلى عينات كبيرة نسبيّاً يصعب وجودها أو جمعها من مسارح الجريمة المختلفة، أو لأن هذه الوسائل المتاحة في التحليل والمقارنة كانت تفتقر إلى الحساسية المناسبة وإلى التمييز المطلوب للتفريق بين فرد وآخر.

من هنا جاءت تقنيات البيولوجيا الجُزَيْئيّة لتلمس بعصاها السحرية وجه الأشياء- حسب تعبير الباحث العربي المصري محمد عفيفي(١) فتحيل ما كان مستحيلاً إلى أكثر من ممكن، وما كان قليلاً وعديم الفائدة إلى نبع لا ينضب من معلومات لاتنتهي، تحلّ الألغاز وتكشف الحقائق وتقر العدالة.

فليس من المبالغة القول: إن استخدام وسائل تحليل ومقارنة الـ DNA في الطب الشرعي والبحث الجنائي أصبح الوسيلة الأهم للتعرّف على العيّنات البيولوجية، بشرية أو غيرها، في التحقيقات الجنائية. فهو الآن يُستخدم في عدة آلاف من الحالات، سواء الجنائية منها أو تلك التي تتعلّق بإثبات النسب!

ترجع الأهمية المكتسبة لاستخدامات (الدنا) في التحقيق الجنائي، خاصةً في أمريكا والدول الأوروبية، إلى عدة حقائق كما يراها الباحث، أهمها أنه يمكن تحضير (الدنا) من أي مصدر للعيّنات البيولوجية لكونه موجوداً في أي خلية تحتوي على نواة. كذلك يمكن الحصول على نتائج قابلة للاستخدام من عينات متناهية في الصغر كبقايا لُعاب على ما تبقى من سيجارة أو مغلف رسائل أو طابع بريد. كما أن هذه العينات المتناهية في الصغر بالوسع تكبير أجزاء معينة منها بواسطة تفاعل «البلمرة» المتسلسل (PCR).

كذلك يحمل (الدنا) خاصيّة مهمّة جداً، كما يصفها الباحث، فهو يحمل بحكم تركيبه مقاومة لظروف عديدة تستطيع تدمير عينات أخرى ذات أهميّة جنائية مثل البروتينات والانتيجينات الخاصة بفصائل الدم.

ثم إنه- أي الدنا- أكثر قدرة على التمييز بين الأفراد عن الوسائل التقليدية كفصائل الدم الرئيسية والفرعية مثلاً. وتزداد هذه القدرة على التمييز بين الأفراد، فمثلاً إذا ما استخدمنا المواقع الأربعة (Loci) المحدّدة من قبل «الشبكة الأوروبية لمعاهد الطب الشرعي ENFSI» فإننا سنصل إلى قدرة على التمييز بين الأفراد تؤدي إلى حقيقة أن احتمال تشابه شخصين لاتربطهما علاقة في نموذج (الدنا) الخاص بهم في هذه المواقع هو واحد فقط لكلّ سبعين ألف. ولما كانت الحالة هكذا فإننا نتوقع زيادة معدّل التمييز بين الأشخاص كلّما زادت الـ Loci القابلة للفحص. من هنا يجد الباحث أن هذه المواقع المتاحة للفحص في الولايات المتحدة الأمريكية قد وصل إلى ثلاثة عشر موقعاً وهي عرضة للزيادة كل يوم.

كما أن هناك خاصية أخرى، مهمة وفريدة لـ «الدنا»، هي أن نموذج (الدنا) لشخص ما لا يختلف باختلاف النسيج أو الخلايا المأخوذة من هذا الشخص، وذلك

لأن المادة الوراثية ممثلة في كل خلية من خلايا الكائن البشري، في حين أن البروتينات قد تختلف من نسيج لآخر ومن خلية لأخرى تبعاً للوظيفة التي يؤديها هذا النسيج أو هذه الخلية.

ثم يرى الباحث أن «عصا البيولوجيا» قد أحالت كل شيء تقريبًا في مسرح الجريمة، حتى لو كانت بصمة شفاه على كأس أو زجاجة، إلى شاهد ينطق في المحكمة بلسان مبين ليضيء للعدالة طريقًا كانت تريد تلمّسه منذ زمن بعيد.

على أن هذا اللسان المبين الذي تشهد به أدلّة (الدنا) في المحاكم لم يكتسب فصاحته بالتدريج، بل أظهر - خلافاً للمعتاد - قدرة فائقة منذ أول قضية يتم السماح باستخدام هذه التقنية الجديدة فيها.

وكانت هذه القضية تتعلّق بشخص تم القبض عليه بتهمة ارتكاب جريمتي اغتصاب يفصل بين كل منهما حوالي ثلاث ساعات. وكانت تحاليل (الدنا) التي أجريت في وقت سابق على عينات السائل المنوي التي أمكن الحصول عليها في الجريمتين قد أثبتت أن العيّنتين تنتميان لشخص واحد. وإذ قبض على المشتبه به، وتم تحليل (الدنا) الخاص به، وتمت مقارنته بـ (الدنا) المستخلص من عيّنات السائل السالف ذكره، فقد كانت المفاجأة أن هذه العينات - رغم أنها تتبع فردًا واحدًا - إلا أنها لاتخصّ الشخص المقبوض عليه والماثل الآن أمام المحكمة.

في البداية كانت هذه النتيجة غير مصدّقة، مما استدعى إعادة التحليل والمقارنة عدة مرات قبل أن يصدر القرار بالإفراج عن المشتبه به. في النهاية تمّ القبض على المجرم الحقيقي، وبالفعل فلقد أثبتت تقنيات (الدنا) إدانة هذا المجرم لتطابق وترابط العيّنات المأخوذة من معطيات الجريمتين معًا. وهكذا أمكن ربط المجرم بضحيته منذ الحالة الأولى التي استخدمت فيها تقنيات الحامض النووي في التحقيقات الجنائية فأثبتت قدرة على ربط المجرم بالضحية وبمكان الجريمة في آن واحد! كما أثبتت قدرة فائقة أيضًا على التفريق بين الأفراد المشتبه بهم. ولكن المغزى الأكبر من هذه الواقعة - كما يراها الباحث - هو أنها حملت إرهاصًا بما سيكون عليه مستقبل هذه التقنية من حيث كونها قد تصبح عاملاً حاسمًا في تبرئة بريء وإدانة مجرم.

ثم يخبرنا الباحث أن أول ظهور لمفهوم «البصمة الجينيّة» كان في العام ١٩٨٥ بغية التمييز بين الأفراد في مجالات إثبات النسب، أو في الحالات الجنائية كالقتل والاغتصاب. وفور ظهورها أصبح

استخدام نتائجها، كأدلة في هذه القضايا الجنائية، وإثبات النسب، وكذلك قضايا الهجرة، مقبولاً لدى محاكم المملكة المتحدة، ومعظم محاكم الولايات المتحدة الأمريكية.

تعتمد تقنيات البصمة الجينيّة «Genetic Fingerprinting» حقيقة أن هناك متتابعات متجاورة من تسلسل معين لقواعد (الدنا) موجودة على مواقع معينة في هذا الحامض النووي، وتختلف هذه المتتابعات اختلافًا شديداً من حيث عددها وتركيبها من إنسان إلى آخر، وبذلك يكون التعرّف وإظهار هذه المتتابعات في شخص ما بواسطة «واسم جيني» Gene probe يتزاوج مع هذه المتتابعات ويتعرّف عليها دون غيرها، كفيلاً بالحصول على نموذج خاص بهذا الشخص فقط. ويشير الباحث إلى أن هذا النموذج يكاد يكون من المستحيل وجوده بالصورة ذاتها في شخص آخر. من هنا جاءت التسمية الاعتبارية لهذه التقنية «البصمة الجينيّة» للدلالة على تفرّد هذا النموذج الجيني بتحديد هوية شخص ما، دون غيره من سائر البشر.

وفي معرض بحثه في نشأة وتطوّر تقنيات استخدام (الدنا) في البحوث والتحقيقات الجنائية يرى الباحث أن «وجه الدنا أكثر وضوحاً من وجه صاحبه» ويفصّل في ذلك بالإشارة إلى أنه يحلو للمشتغلين بالرسم والتصوير الفوتوغرافي أو السينمائي ان يذكروا أن وجه الإنسان هو الأكثر تعبيراً عن شخصيّته، وأن هذا الوجه في أوضاع معيّنة له، كالمظهر الجانبي مثلاً (Profile) قد يصبح أكثر إفصاحًا وأكثر دلالة على شخصية هذا الإنسان. ويرى أن الحال لاتختلف كثيرًا إذا ما استعرضنا كيف تطوّرت تقنيات «البصمة الجينيّة» حتى تصبح أكثر دلالة على هوية الشخص وتفرّده عن سائر مجتمعه، كما أصبحت كلمحة سريعة، أو سيرة مختصرة للتميز الذي يحمله الدنا الخاص بهذا الشخص عن بقية البشر. وهكذا استحقت التقنية الأكثر حداثة في التعرف على الأفراد من عينات لهم في مسرح الجريمة أو سواه، لقب:-DNA Pro filign.

و«بروفيل الدنا» هو، حسب الباحث، عملية تشمل جمع العينات البشرية من مسرح الجريمة، سواء الخاصة بالضحية، أو المشتبه به، حتى لو كانت هذه العيّنات متناهية في الصغر. ثم يبدأ بعد ذلك استخلاص (الدنا) من كل العينات التي تم جمعها والتي تدخل لاحقًا في التفاعل «البوليميرزي» المتسلسل (PCR) وذلك لتكبير أجزاء معيّنة وقصيرة من الحامض النووي المستخلص التي تحمل في تسلسل قواعدها التمييز المطلوب بين فرد وآخر. وتنتهي عملية «بروفيل الدنا» بإظهار نواتج التفاعل لكل عينة بوسائل مختلفة ثم

مقارنة هذه النواتج بين مختلف العينات حتى يمكن ربط المشتبه فيه بالضحيّة وكذلك بمسرح الجريمة.

والحقيقة أن التقدم في تقنيات البيولوجيا الجزئية المستخدمة في مجال الطب الشرعي قد تطوّرت ومـا زالت خاضعة لتطوّر سريع شأنها في ذلك شأن بقية مجالات البيولوجية الجزئيّة، ويرى الباحث أنه بتجميع المعلومات المستخلصة من النتائج التي قدمتها الواسمات المختلفة، يمكن المقارنة بين «الدنا الوجهي DNA Pro-file» لمختلف الأفراد.

على الرغم من التقنيات المتطورة والمعقدة، نسبيًا، في الوصول إلى «بروفيل الدنا» الذي يمكن استخدامه كدليل للإثبات أو النفي، إلا أن أقل هذه الخطوات تعقيدًا، فيما يبدو للباحث، هو أكثرها أهمية وأكثرها قدرة على تحديد مصداقية البروفيل النهائي للدنا.

وهذه الخطوة الحاكمة هي خطوة «جَمْع العيّنات من مسرح الجريمة» سواء من حيث نوعها أو طريقة جمعها أو وسائل تخزينها حتى يتم التحليل. فإذا بُدىء بنوعيّة العينة، فلا بد من القول: إن العينات البيولوجية المختلفة للإنسان لاتحتوي على نفس القدر من الدنا ولذلك فهي لا تتساوى كعينات مفضّلة للاستخدام في مجال التحقيق الجنائي.

فعلى حين أن عينات الدم واللعاب والسائل المنوي هي الأكثر تفضيلاً تأتي إفرازات الأنف والخلايا الجلدية والبول والإفرازات المهبلية في مرتبة أقل.

أما في آخر سلم الأولويات فتأتي العظام والأسنان وعينات الشعر الخالية من البصيلات لكونها الأكثر صعوبة في الحصول على كميات مناسبة من (الدنا) منها.

على أن هذه الصعوبة قد يكون لها حل، حسب الباحث، ولكن يترتب على ذلك تغيير نوع التحليل المطلوب. فبدلاً من أن يتم دراسة (الدنا) الموجد في النواة (الذي يمثل معظم الدنا التي تحتويه الخلية) نظرًا لافتقار العينات المذكورة للكثير ذات الأنوية، يتم اللجوء إلى دراسة (الدنا) الخاص بـ «الميتوكوندريا» - التي تمثّل تجاوزًا الجهاز التنفسي للخلية- ويرجع ذلك إلى أنّ هناك أكثر من ألف نسخة من الدنا الميتوكونديري موجودة في كل خلية،وبذلك يكون الاختبار المعتمد على هذا النوع من (الدنا) أكثر حساسية في العينات القليلة نسبيًا أو ذات نسيج فقير في (الدنا النووي).

إلا أن هذا الاختبار، لحساسيته الشديدة، أكثر تأثرًا بأي تلوّث قد يشوب العيّنة المستخدمة.

وعند مشكلة التلوّث أو فساد العينة

يتوجب التوقف طويلاً. ذلك لأن سلامة الطرق المستخدمة في رفع العينات، وكذلك طرق نقلها وتخزينها حتى يتم استخدامها في الاختبارات الجنائية لـ (لدنا)، هي العنصر المهم الذي لايعلو عليه أي عنصر آخر في الدفع بمصداقية الدليل المقدم في المحكمة أو فساده.

❖ ❖ ❖

افكار فنيّة

جداريّة جماعيّة والدراما الإماراتيّة

بيروت المتواصلة دومًا مع الحدث الفلسطيني احتضنت مجموعة من التشكيليين العرب، مؤكدة بذلك هويتها العربية وخيارها الإنساني والقومي ضد الهمجية التسلطية الصهيونية المستمرة على الشعب الفلسطيني بخاصة والعرب بعامة والإنسانية بصورة أعم!

هؤلاء التشكيليون تنادوا إلى بيروت في عمل جماعي مستوحى من الانتفاضة. وقد عملوا معًا على إبراز موقفهم الرافض لكافة أشكال القمع الصهيوني ضد الشعب الفلسطيني، بل الرافض للوجود الاسرائيلي فوق الأرض العربية. وقد شرع التشكيليون في رسم جدارية من مئتي متر.

لم تكن فكرة رسم هذه الجدارية إلا استجابة لتفاعل فنانيها مع الانتفاضة الباسلة، ولحالة الغليان الماثلة في الشارع العربي، ودعوة صريحة للمثقف العربي بغية الانعتاق نحو آفاق جديدة، للمشاركة في صياغة المواقف المناهضة لـ «اسرائيل» واستنهاض الشعب العربي من كبوته القسرية. وعندما تتحوّل الانتفاضة إلى مادة فنيّة للإبداع فإن الصبغة الإنسانية للأعمال الناتجة عن تفاعلاتها وأحداثها تبدو أكثر صدقًا وتلازمًا مع الانعطاف التاريخي والقومي الذي تركه أبطال الانتفاضة في نفوس أقرانهم العرب فلم يعد استخدام الحجر في المواجهة مقاومة وحسب، بل حافزًا لإحداث التغيير المنتظر على خارطة العالم العربي، حسبما رأى ذلك الكاتب والصحفي العربي اللبناني علي جابر(٢) الذي رأى أيضًا أن هذه الجدارية العربية شكلت حدثًا استثنائيًا في بيروت، صاغ مشاهدها ومضامينها وألوانها مجموعة من الفنانين العرب السوريين واللبنانيين الذين حاولوا فيها ابتداع موقف يبعد عن صخب الحياة السياسية وانقسامات الأنظمة.

وعندما تروي الريشة مجريات الحدث الفلسطيني بأبعاده الإنسانية والاجتماعية والدراميّة، فإنما تفجّر ألوانها على بساط اللوحة، وتترك بصمات من

المشاعر المتناقضة والمتشابكة في آن. فكل لوحة هي مزيج من الغضب والثورة والألم والتحدّي والرفض ضد الموت الاسرائيلي.

إزاء هذه المشاعر المتفاعلة مع سطوة المادة الحدث (الانتفاضة) يسعى كل فنان في لوحته ملامسة الألم الفلسطيني وفق رؤاه وأسلوبه الخاص به. فالانتفاضة لاتختصرها الصورة المباشرة بل تتعداها إلى عناصر أخرى كامنة في المضامين والمواضيع المتعددة في تلك الجدارية الحافلة بالمواقف والمشاهد المؤثرة.

وفي هذه الجدارية التي تحمل في طياتها عشرات اللوحات التشكيلية قدم الفنانون العرب (سوريون ولبنانيون) تحيتهم الخاصة إلى أبطال الانتفاضة: كرّموهم بألوان ومشاعر عدة، ونهلوا من أحداث فلسطين الدراميّة صوراً ومشاهد تكفّلت الريشة في صياغتها في صور فنية وإبداعية متميّزة.

خمسة وعشرون تشكيليًا لبنانيًا وأحد عشر تشكيليًا سوريًا تآزروا لانتاج هذا العمل الفني ذي الأبعاد الإنسانية والوطنية والقومية. ولم تكن الانتفاضة حالة استقطابية لهم فحسب، بل مادة غنيّة وذات دلالات فنية وإبداعية تلقفها هؤلاء الفنانون وأطلقوا لأنفسهم العنان لترسم على المساحات القماشية مكنوناتهم ومواقفهم التي فجّرتها الانتفاضة والتي كانت دفينة في الأعماق منهم منذ أمد بعيد، وقد اتّخذوا لهم شعاراً يقول: «ما تفرقه السياسة تجمعه الثقافة».

تنوّعت اللوحات والموضوعات تحت راية الانتفاضة، حسبما يخبرنا الكاتب، فالحجر والجلاد والضحية تكاد تشكل العناصر الأساسية في تلك الجدارية العربية، تتعدد الأساليب والقضايا المقترحة، لكنّ سمة التحدي والمقاومة والرفض ضد القاتل الاسرائيلي تبرز على ما عداها في صياغة تلك الملحمة الإبداعية الإنسانية.

تفاصيل المشهد المأساوي والدرامي للانتفاضة تختصرها الجدارية بصور الدم المقاوم الطهور؛ والسفّاح الاسرائيلي يظهر بأشكال عدة فهو مزيج من القاتل المتوحش والجبان المتمترس وراء أسلحته الأمريكية الفتاكة بمواجهة الصدور المقاومة العارية والسواعد القابضة على الحجارة التي هزت العالم بأسره في هذا السلاح الجبار «الحجارة» الذي يؤكد الحق المشروع لصاحبه ويبقي البيئة نظيفة.

كان الفنانون بلوحات هذه الجدارية قريبين من الحدث إلى درجة كبيرة. فلم يغب عن بالهم أي عنصر من عناصر المشهد الفلسطيني القائم الذي تحوّل في فنهم إلى مادة تفضي إلى اكتشاف الخلل العربي الراهن، رسميًا بخاصة، المهادن في

معظمه؛ والكابح في الآن ذاته للمتطلبات الشعبية الرافضة، إطلاقًا، لهذه المهادنات والداعية إلى تماسك ووحدة الأمة في التفاعل العملي مع الانتفاضة والإيمان بالقدرة العربية المقاومة على انتزاع الحق المغتصب.

الفنانة العربية اللبنانية (سهى صباغ) المنسّقة العامة لمعرض الانتفاضة في بيروت والتي صاغت في مسيرتهاالفنية والإبداعيّة بعض لوحا ت الحرب اللبنانية المريرة، قالت: «كان من المفترض أن يشارك في إعداد هذه الجدارية فنانون عرب من أقطار الوطن العربي كافة، إلا أن الظروف حالت دون هذه المشاركة». لكنها تأمل هذه المشاركة غداة مرور هذه الجدارية في الأقطار العربية الأخرى، وأكدت في المقابل على أمنيتها في أن يعرض هذا العمل الجماعي العربي في فلسطين العربية والأراضي المحتلة.

ورأت الفنانة صباغ أن هذا العمل الجماعي يأتي في سياق المحاولات الدؤوبة التي تجريها مع زملائها الفنانين العرب لمواكبة تحدّيات المرحلة الراهنة لاسيما أن الانتفاضة تشكل استحقاقًا عربيًا ووطنيًا وإنسانيًا لا يمكن لأي فنان التغاضي عنه أو إغفاله.

الدراما الإماراتيّة

يبدو أن الأعمال الدرامية غدت تشكل هاجسًا لدى العديد من الأقطار العربية في إثبات «الخصوصية» القُطرية، على ضعفها وعدم صدقيتها. فكل بلد عربي يحاول الادّعاء بأنه ينجز دراما خاصة به، ويسعى إلى الدفاع عنها وربما القتال لأجلها، وقد شاع اصطلاح، نتيجة لذلك، على قدر غير قليل من الغلظة هو «دراما الـ ...»، وهذه الـ «أل» تعني «السورية، المصرية، اللبنانية، الـ.. الخ». وها هي الإمارات العربية المتحدة تجعل لها «دراماها» أيضًا بمعزل عن «دراما الخليج». وأصحاب الشأن المعنيون مباشرة بـ «الدراما الإماراتية» من فنّانين ومنتجين ومخرجين لهم وجهات نظر مختلفة في «دراماهم» عمومًا، وما عرض في شهر رمضان الماضي منها على وجه الخصوص.

الفنان سعيد حداد(٣) يرى عدم نجاح «دراما الإمارات» أو «دراماتنا» أو «الدراما المحليّة» في احتلال مكان على «خريطة الدراما الخليجية»، وإنما هي نسخة عنها، «لم ترْقَ للأسف- إلى مستوى الدراما الخليجية. لذلك لايمكننا القول: إننا نجحنا». ويتساءل حداد: أين الفنان الإماراتي؟. ويجيب: لدينا كم هائل من الفنانين ولكن خمسين بالمئة من بينهم ليسوا بفنانين. ويقول: «إذا استمررنا على هذا الوضع ونسير في المنهجيّة ذاتها لن ننجح أبدًا». ثم يقول: حين أتحدث عن الفنان أعني به الكاتب والمخرج والممثل والمصور ومساعد المخرج وقسم المونتاج...

وعلى ذلك فهو يرى أن ما ينقص «الدراما المحلية الكثير الكثير» لتتمكن من منافسة الأعمال الخليجية والعربية. ويقول «نحن نملك بعض المقومات، أو المكونات، ولكنها تُسلق، وهنا المشكلة»،ويضيف حداد: نفتقد دراسة النص والشخصية المناسبة له والابتعاد عن اختيار الأصدقاء والأصحاب ومن نحب وذلك ينطبق على المسرح أيضًا. ثم يقول: «إن مسلسل (حاير طاير) كان الأقرب من بين المسلسلات المحلية في طرح بعض قضايا المجتمع الإماراتي، ولكن هل هكذا يجب أن تطرح قضايانا الاجتماعية وهل لمسناها فعلاً بشكل منطقي ومدروس؟

وبعنوان «دراما الحياة اليومية في الإمارات» يخبرنا برهان شاوي(٤) بأن تلفزيون أبو ظبي يقدم للمرة الثانية مسلسل حكايا «حاير طاير» التي يكتبها المسرحي الإماراتي جمال سالم. وهي، إضافة إلى احتفاظها بكوميديا الموقف وروح النكتة والمفارقات الطريفة، تجسّد الهموم الاجتماعية المرتبطة بحياة الناس وتفاصيل الحياة اليومية؛ وأن كل حلقة منها كانت تتناول قضية بحد ذاتها. وعلى ذلك يرى شاوي أن الحديث عن مسلسل درامي غير وارد نقديًا، وإنما يمكن الحديث عن «سكيتشات» فنية درامية، أو ما يمكن تسميته بـ «دراما الموقف».

وقد عرفت التلفزيونات العربية مقاربات فنية لها في «مرايا» ثم «حكايا» ياسر العظمة، و«يوميات أبو الهنا» لدريد لحام، و«فايز التوش» لغانم السليطي.

وإذا ما كانت كل هذه الأعمال اتخذت من الكوميديا، بدرجاتها، قالبًا فنيًا لتقديم فكرتها أو لتمرير نقدها الاجتماعي كي لاتغضب المسؤولين ولكي تجد لنفسها تبريرًا فنيًا لخطابها الدرامي، فإن بعض حلقات (حاير طاير)- إذا لم يكن معظمها- قد كانت «جادة وعميقة ورصينة فنيًا» جاءت مفارقاتها الساخرة من الأداء الرائع واللافت للانتباه، والتلقائي للفنان (جابر نغموش) وللأداء الموازي له للفنان (أحمد الأنصاري)، بل إن مسلسل حكايات «حاير طاير» لهذا العام 2001 أكد، حسبما يخبرنا برهان شاوي، على طاقات إبداعية تمثيلية مهمة لمعظم فريق العمل، وعلى سبيل المثال وليس الحصر يذكر شاوي هنا أسماء الفنانين الإماراتيين: حبيب، غلوم وعبد الله المؤمن وبدرية أحمد وإيمان وإبراهيم سالم ومحمد العامري وسلطان النيادي وملاك الخالدي وحميد سمبيج وغيرهم.

وإذا ما كانت حكايات «حاير طاير» تمسّ قضايا المجتمع الإماراتي المدينيّة كالتركيبةالسكانية، قطاع الخدمات في البنوك والمستشفيات والصحافة وبلديات الدولة والروتين والبيروقراطية واللامبالاة والمحسوبيّة، فإنها كانت أحيانًا تتوغل في

الجوانب الدرامية المأساوية، أي على الجانب الآخر من الحياة اليومية. وهذا ما يمكن إثباته في الحكاية التي كانت تحمل اسم «اسأل مجرب». فرغم الروح الساخرة التي تطغى على أداء الممثل (جابر نغموش) والتي تمنح الحكايات مزاجًا مرحًا فإن الدراما كانت ضارية ومأساوية، حينما توجه الوكيل لاستبيان حال إحدى القرى النائية من أجل كتابة تقرير عنها، ومرافقة زوجته الحامل، وإسقاطها حملها لما لاقته من ارتجاجات بفعل وعورة الطريق المؤدية إلى القرية المجهولة، وتفاصيل حياة الناس هناك من غياب أبسط الشروط الصحية الضرورية كالماء إلى غياب المستشفيات وخطوط التواصل مع الحياة في المدينة، مما يؤدي في النهاية لموت الزوجة نتيجة لإسقاطها الطفل ولنزفها وعدم توفّر الرعاية الصحية لها في حينه.

وكذا الأمر مع الحكاية التي تحمل اسم «حالة طوارئ» التي كشفت عن واقع مرير في مجال الخدمات الطبية والتلاعب القانوني وعدم موضوعية الصحافة في تناولها للقضايا الاجتماعية، من خلال قصة الإنسان البسيط الذي يأتي بابنه المريض إلى أحد المشافي فيموت نتيجة للإهمال، مما يفقده السيطرة على نفسه، فيدخل في شجار مع موظفي المشفى، لكنّه يجد نفسه أمام لائحة طويلة من التقارير الطبية والجنائية والقانونية التي جاء بها المستشار القانوني للمستشفى ولوزارة الصحة بحيث يسقط في يد المواطن البسيط فيوقع على تنازله عن حق المساءلة في موت ابنه.

إن انحياز «حاير طاير» إلى جانب الإنسان العادي، المواطن الإماراتي البسيط، والدفاع عن حقوقه، والوقوف في وجه المظاهر السلبية وكشف الأقنعة عن كل ما يدور في كواليس البنوك والدوائر الحكومية جعلته، حسب برهان شاوي، أقرب إلى الناس وأكثر مصداقية، بل أكثر ضرورة سواء على صعيد الإبداع الدرامي التلفزيوني أوعلى الصعيد الاجتماعي، لاسيما في مجتمع يعيش تحوّلات اقتصادية هائلة تؤثر على منظومته القيمية وعلى هويته الوطنية.

ثم يشير الكاتب إلى أنّ هوس بعض المؤسسات الإعلامية بالنجوم والأسماء ذات البريق الإعلامي واللهاث خلفها من أجل تقديم الخدمات الإعلاميّة لها- رغم هذا الهوس- فإن بعض فناني الإمارات استطاع بمواهبه اختراق هذه الأجواء وإثبات جدارته وإمكاناته الفنية وطاقاته الكامنة دونما احتكام لأية وسيلة، أو وسائل، غير إبداعية. وقد رأى الكاتب أن الفنان (جابر نغموش) طاقة إبداعية هائلة، طاقة كامنة يمكنها أن تتوهّج بكل ما يمكن للشخصية المأساوية أن تشعّ بها، وأن يتألق بكل

مايتطلق عن الشخصية الكوميدية الساخرة من بريق وضوء. إنه ممثل لايمكن لسيناريو أو نص مسرحي أو حتى إرشادات إخراجية أن توجهه أو تضيف إليه، فهو طاقة فطرية، عفوية، يتميّز بتلقائية عجيبة في الأداء وفي الارتجال والبساطة. إنه «ظاهرة» فنية في الوسط الفني المسرحي والدرامي الإماراتي يمكن لو أتيحت له الفرصة إبداعيًا وإعلاميًا أن يأخذ مكانة لائقة من النجومية في الوسط الفني العربي.

❖ ❖ ❖

أفكار نقدية

المرايا اللامتناهية

الدراسة التي كتبها د. عبد العزيز حمودة بعنوان «المرايا المحدّبة» والتي كانت قد صدرت له ضمن سلسلة (عالم المعرفة) بالعدد رقم /232/، لا زالت تثير العديد من الحوار والنقاش رغم مضي أكثر من ثلاث سنوات على صدورها، وقد كنا تعرضنا لها في هذا المكان من أحد أعداد المعرفة السابقة؛ وهاهي مجلة (الكرمل) الفلسطينية(٥) تقدم قراءة أخرى لهذه الدراسة كتبها بصورة مطوّلة الباحث عبد الكريم درويش، بدأها بتوطئة وافية، ناقش فيها عددًا من الموضوعات وتوقف بأناة أمام اصطلاح «استراتيجيّة التفكيك»، ليحيل القارىء إلى آراء العديد من المفكرين والباحثين المشهورين، أمثال: (بارت وتودوروف ودريدا..) وسواهم، ويعلن انتقاده لموقف حمودة من «البنيوية والتفكيكية» من حيث فشلهما، في نهاية المطاف حسب حمودة، في تحقيق دلالة النص. ذلك أن القراءة، حسبما يراها الباحث درويش، هي في حقيقتها نشاط فكري/ لغوي «مولّد للتباين منتج للاختلاف». تتباين بطبيعتها عمّا تريد بيانه، وتختلف بذاتها عمّا تريد قراءته. وشرطها، بل علة وجودها وتحققها، أن تكون كذلك، أي مختلفة عما تُقرأ فيه، ولكن فاعلة في الوقت نفسه، ومنتجة باختلافها، ولاختلافها بالذات. ويرى الباحث أن د.حمودة يتوهم أن المسألة تتعلق بأي نص وبأي قارىء. إذ فقط النص الجديد بالقراءة يشكّل، في حقيقته وبنيته، حقلاً منهجيًا يتيح للقارىء الجدير بالقراءة، أن يمتحن طريقته في المعالجة، أو حيّزًا نظريًا يمكنه من البرهنة على قضية من القضايا، أو فضاء دلاليًا يسمح له باجتراح معنى، أو انبجاس فكرة. والمسألة ليست متروكة على عواهنها (كما يتراءى للدكتور حمودة حسب الباحث) وفحوى القول إن النص- الكتب المقدسة، الأعمال الفلسفية، روائع الآثار الأدبية والشعرية-

يشكل كونًا من العلاقات والإشارات يقبل دوماً التفسير والتأويل، ويستدعي أبداً قراءة ما لم يُقرأ في النص من قبل.

وفي معرض توقفه مع مقوله حمودة في نفي قصدية المؤلف لدى التفكيكيين رأى الباحث أن «موت المؤلف» وخرافة القصدية تعني تفكيكيًا أن القراءة التي تزعم أنها ترمي إلى قراءة نفس ما قراه مؤلف النص، بحرفيته، لامبرّر لها أصلاً. إذ الأصل يكون عندئذ أولى منها، بل هو يغني عنها. لأن الوقوف عند المعنى الحرفي للنص يعني تكراره واجتراره. والنص، حسب الباحث، لايُجتر وإلاّ بطل كونه مقروءًا. ولعلّ قوام الإشكالية، أنه لاتطابق ممكنًا في الأصل بين القارئ والمقروء. إذ يحتمل النصّ بذاته أكثر من قراءة منزّهة، مجرّدة. فكل قراءة، في نصّ ما، هي حَرْفٌ لألفاظه، وإزاحة لمعانيه.

ثم إن قراءة النص الواحد تختلف،حسب الباحث، باختلاف العصور والعوالم الثقافية، وتتعارض بتعارض الايديولوجيات والاستراتيجيات. والمثال البارز على ذلك يقدّمه النصّ القرآني، فهو من أكثر النصوص حثّا على القراءة واستدعاءً لها.

ومما لا جدال فيه أن قراءة القرآن الكريم قد تعددت، وربما تباينت، بحسب المدارس الكلامية والمذاهب الفقهية، وبحسب الفروع العلمية والاختصاصات الفكرية، بل بحسب أشخاص العلماء أنفسهم ولو كانوا على مذهب واحد أو حتى ينتمون إلى المدرسة الفكرية نفسها. من هنا تولّد عن قراءته أكثر من نسق فقهي، وأكثر من مقالة كلاميّة، ونشأ حوله أكثر من تفسير وتأويل.

والذي يسوّقه د.حمودة بقوله: «إن التفكيكية فتحت الباب أمام فوضى التفسير» هو نفس ما سوّقه المتشدّدون - الغزالي، ابن الصلاح، ابن تيمية- في اختلاف قراءات القرآن. وقد بيّن الباحث في ردّه على د. حمودة أن البلاغي يجد في النص القرآني ذروة البيان ومنتهى الإعجاز، والنحوي قواعد لغوية ثرّة، والفقيه يستنبط منه مجموعة أحكام شرعيّة، والكلامي يؤسس عليه منظومة عقائدية، والسياسي يستخلص منه نظام حكم ومشروع دولة، والصوفي يكشف فيه مثالاً زهديًا وبعداً عرفانيًا، وأخيراً يمكن للفيلسوف أن يقراه قراءة فلسفية، فيجد فيه حثًا على النظر والتأمّل والتفكير، على نحو ما فعل ابن رشد الذي قرأ القرآن الكريم قراءة نظرية برهانية.

ويرى الباحث أن هذه القراءات ليست مجرّد «فوضى تفسير» كما يقررها الدكتور حمودة في قوله /ص402/ من المرايا المحدبة: (.. وفي عصر خيم عليه

الشك تفقد المراكز المرجعيّة كالعقل، والإنسان، والوجود، والله قيمتها التقليدية. والنتيجة؟ دلالة لانهائية، ومعنى مراوغ وحضور في غياب وغياب في حضور، وتكسّر الوحدة، والتشرذم والانتشار). وحسب الباحث فإن القراءة التي تتوجّه إلى روح النص، وتدّعي النفاذ إلى عمقه، والقبض المفهومي عليه، واستخلاص جوهره، وهي قراءة سوقية. وتتلخّص أصولها بالقول بفلسفة التعالي والحضور، وسيادة الذات، وقصدية الوعي، وهوية الفكر، وامبريالية المعنى، وثمة، لمثل هذه القراءة، معنى جوهري يقوم بذاته، ويسكن ذاته، وذات متعالية واعية بذاتها وتحضر لذاتها، فتستحضر المعنى، وتسكبه في اللفظ المناسب.

يُتجاهل في هذه القراءة، حسب الباحث، دور اللفظ في إنتاج المعنى، كما تُتجاهل الإكراهات والقسريات التي تمارسها على الذات الواعية القاصدة،المنظومات اللغوية (وفقاً لجاكبسون ولاكان)، والترسبات المجازية (حسب فوكو ودريدا)، واللعب الأسطورية (حسب فراي ويونغ)، والبنى التحتية اللاشعورية (حسب فرويد وماركوز).

إن القراءتين الحرفية والجوهرية تتفقان رغم أنهما تشكلان ثنائية ضدية، الظاهر والباطن، أو المظهر والجوهر، أو السطح والقاع، ذلك أن الضدين في الثنائية، حسب الباحث، هما صفتان للشيء عينه، فالقراءتان تصدران عن ذات النظرة إلى النص والمعنى، كلاهما تتعامل مع النص بوصفه أحادي الدلالة، وتنظران إلى المعنى بوصفه ماهية تتطابق مع ذاتها، وكياناً يستقل بذاته عن اللفظ، وشيئاً يتكون وينجز على نحو نهائي، وبمعزل عن دور القارىء.

إن القراءة لاتخرج عن مأزقها إلا إذا توقفت عن النظر إلى النص بوصفه أحادي المعنى، وإلى القراءة بوصفها تتطابق مع النص. وبدلاً عن ذلك، علينا أن ننظر إلى القراءة اختلافاً عن النص لاتماهياً معه، ونهتم بما تظهره قراءة النص من التعدد والتنوّع، والاختلاف والتعارض، والتراكم والترسب، فالنص حقاً حيّز كلامي يتعدّد معناه، وتتفاضل دلالته، وتتنوّع مقاماته، وتتعارض بياناته، وتتنضّد مستوياته، وتتراكم ترسباته.. بل النص حيّز ينطوي على بياضات وفراغات، وتخترقه شقوق وفجوات، وحضور في غياب، وغياب في حضور. وذلك على عكس ما كان قد اعتقده د. حمودة تماماً بأن الذي حدث بعد ثورة التفكيك (أن انفرط عقد الكون، عقد المعرفة والوجود والكينونة) وفقاً لما ورد في ص 396 من المرايا المحدبة. بل إن ربط الشيء بالشيء هو نسيان الشيء، وهو حسب (هيدغر) في البحث والتفسير، نسيان ما يوجد، أو حجب ما انكشف أصلاً

وانفراط عقده، أو تزييف لما قد عُلم منه. والقراءة التي تعلّل حاجة النص إلى التفسير، من خارج النص لا من ذاته، والتي تؤسس المرجعيات والمراكز الثابتة: الله، الإنسان، العقل، التاريخ، هي قراءة لاتفسّر ولاتقرأ، وهي التي أدّت عبر تمركز العقلانية الأوربية إلى نسيان الكينونة وانفراط عقدها، وبالتالي هي التي تحجب وتزيف.

وهذا النهج من النسيان المنظم يجعل العلم بالشيء مباينًا دومًا لوجوده. وإن كان ديكارت قد قال: أنا أفكر إذن أنا موجود، فإن جاك لاكان قد عارضه بالقول: «أنا أفكّر حيث لا أوجد وأوجد حيث لاأفكر». هناك إذن فجوة بين الوجود والفكر، وهناك هوة سحيقة بين الثنائيات الكانطية الميتافيزيقية، حاول فكر الاختلاف تجاوزها، مردّها الهوة التي تقوم أصلاً بين الوجود والموجود، أي إلى نسيان الموجود للوجود، أي نسيان الإنسان لوجوده.

ويرى الباحث أن القراءة التفكيكية ليست هي التي تقول ما أراد القول قوله، بل تقول، بالأحرى، ما لم يقله القول. والقراءة بهذا المعنى، حسب الباحث، تتيح تجدد القول أي قراءة ما لم يقرأه المؤلف. وهذا معنى قول التفكيكيين إن النص ينطوي على فراغات، وهي ليست «صياغة براقة ميلودرامية» كما رآها د. حمودة، لأن النص في حقيقته كون من المتاهات. وهكذا، حسب الباحث، يُبنى النص على الغياب والنسيان، لا على الحضور والتذكر، والغياب هو غياب الجسد والدال، وهما الحقيقتان اللتان لايغفل عنهما وجود الإنسان. والحجب هنا لايلجأ إليه المؤلف عمدًا، لسبب من الأسباب. ولكنه أيضًا حجب يتم، من دون قصد المؤلف، بسبب مضامين ايديولوجية تتسرّب إلى النص، ويقتصر تأثيرها على تغليف الحقيقة بقشرة خارجية، أو على جعل ما ليس بحقيقي تعلّقا من خارج. فالترسّبات الأيديولوجية ليست عارضة على النص، ولا هي تقوم خارج حقيقة يراد غربلتها من الأخطاء، أو تعريتها من الأوهام أو تخليصها من الشوائب، بل هي تؤثر في نسيج النص، وتشكّل شرطه الداخلي. وبتعبير آخر،ليس الخطأ والوهم والضلال مجرد «غشاوة» على العين والبصيرة، وإنما هو حجب يقتضيه النسيان الذي يسم الوجود الإنساني، وتمليه بنية الحقيقة بالذات.

من هنا يمارس بعضهم ضربًا من القراءة يرمي من ورائه إلى تفكيك النص، ويركّز الاهتمام فيه على كشف الطرق التي يمارس فيها النص خداعه، بما يفكره ويستبعده، أو يحجبه ويطمسه، أو يحرفه ويزيفه.

وإذ يصل الباحث إلى قول د. حمودة في مراياه المحدّبة: (لكنّ جرعة القراءة الزائدة وموت المؤلف، ونفي القصدية كلّها جزئيات يمكن التعامل معها وممارسة بعض السيطرة للحد من جنوحها، لكنها من منظومة استراتيجية مفرداتها اختفاء المركز المرجعي الثابت، واللعب الحر اللانهائي للمدلولات، وتحوّل اللغة إلى أنساق من العلامات تقوم فقط بدور الدوال دون مدلولاتها، تتحوّل جميعها إلى دعائم ترسّخ بنيان الفرضية الأساسية وهي لانهائية المعنى،حيث تكمن الخطورة الحقيقيّة لاستراتيجية التفكيك والفوضى التي تطلقها على مسرح الحياة الأدبية) نكرر عبارة: «جرعة القراءة الزائدة» فنجعلها بصيغة سؤال، ويجيب بـ: نعم! لأن النص، كما يراه الباحث «فضاء وثقوب، ومساحة مفتوحة»؛ قراءته تتيح لقارئه الولوج إلى عالمه، والتجريب في حقله، والتنزّه في منعرجاته، والتعرّف على تضاريسه، واختيار موقع ما على خارطته. وإذا كان النصّ يحتمل أكثر من قراءة، فلكل قراءة منطق نفوذها داخل النص، ولكل قارئ استراتيجيته الخاصّة من وراء قراءته. فالقراءة تسمح بالاجتياز والترحال والاغتراب.

موت المؤلف وانتماء القصدية؟. نعم، حسب الباحث، لأن أحادية المعنى خداع على المستوى المعرفي، ومآلها الاستبداد السياسي والاضطهاد الديني والإرهاب العقائدي أو الفكري، كما يشهد ذلك تاريخ الأديان والأيديولوجيات. والتعامل مع النصوص بوصفها مساحة مقفلة، وجد ترجمته في الأنظمة الكليانية التوتاليتارية، حيث يتماهى الكل مع الواحد الأحد، ويطغى الجمعي على الفردي، ويسعى إلى إزالة كل أشكال الاختلاف والتعارض، والكليانية هي الوجه الآخر لأحادية المعنى وإرجاع النص إلى بيبليوغرافيا المؤلف.

المركز المرجعي الثابت؟. لا. كما يراه الباحث. لأن النص الفلسفي تبدّل كلّيًا، فلم يعد يُقرأ بوصفه خطاب الحقيقة المطلقة، والماهيات الأزلية، والهويات الصافية النقية، واليقينيات الثابتة، ولم يعد ينظر إليه فقط من وجهة صدقه العقلي، وصحبته المنطقيّة، وتماسكه النظري وتواطئه الدلالي، وإنما ينظر إليه أيضًا من جهة اختلافه وكبته، وسياسته وهيمنته، وضلاله وتلاعبه. فليس الخطاب الفلسفي هو خطاب البرهان القاطع، الترتيب المحكم، والتمييز الحاسم، وإنما هو خطاب تعمل على تشكيله لعبة قوى وسلطات، ويتحكم في إنتاجه خليط من الرغبات والاستراتيجيات، ويبنى على منظومة من الاعتقادات والأوهام.

«اللعب الحرّ اللانهائي للمدلولات»؟
«تحوّل اللغة إلى أنساق من العلامات»؟:

نعم! لأن في الكلام دومًا مجاز - بهذا يجيب الباحث- ثم: للغة أبدأ أصداؤها وترجيعاتها، لذلك تستعمل اللغة الإنسان على قدر ما يستعملها هو. وبكلام آخر: اللغة تستعمل دومًا لغير ما وضعت له في الأصل، والفلاسفة والنقاد والأدباء إذا يضعون مصطلحاتهم لايستعملون دومًا، للتعبير عن مقاصدهم ومفهوماتهم. مفردات بكرًا، وإنما يستعملون إرثًا بيانيًا وثروة معجميّة، أي مفردات مشحونة بالمعاني، محملة بالأصداء الدلالية والرمزيّة. لافكاك من المجاز. وفي المجاز تخيّل وترميز، وتوهم وتشبيه. ومعنى ذلك أن اللغة تتكلم من وراء الذات العارفة والوعي القاصد. واللغة- حسب هيدغر- هي بيت الوجود. في بيتها يقيم الإنسان. وهؤلاء الذين يفكرون في الكلمات ويخلقون بها هم حراس ذلك البيت، وحراستهم تحقق الكشف عن الوجود.

وبرغم اهتمام هيدغر بالوجود في المقام الأول، فإن ذلك الاهتمام المبدئي يقوده في إصراره، وبصفة دائمة، إلى الشعر، بل إلى اللغة والشعر. يقول: «إن الشعر لايعتبر اللغة مادة خامًا جاهزة للمعالجة. الأصح أن الشعر هو الذي يجعل اللغة ممكنة في المقام الأول». إن الوجود يكتشف فقط من خلال اللغة، وإنه يبدأ لحظة كشف اللغة عنه.

ويتساءل الباحث: هل التفكيك يلغي النصّ كما يذهب د. حمودة في مجمل صفحات كتابه (المرايا المحدبة)؟. ويجيب: هل «قراءة رأس المال» لألتوسير ألغت «رأس المال» لكارل ماركس؟. وهل دراسة (دريدا) عن (ليفي شتراوس) ودراسة (دي مان) كتاب غراماتولوجيا لـ (دريدا) ألغت النص الذي درست؟

ويؤكد الباحث أن النص واحد، وبذلك يتفق مع د. حمودة. لكن الباحث يؤكد أيضًا أن واحدية النص تكون بانتساب النص إلى المؤلف، وهو أيضًا، يعني النص، واحد بصورته الصوتية أو الكتابية، أي من حيث كونه كلمات مرئية، يتم تسجيله على أوراق، تجمع بين دفتي كتاب. ولا معنى للقول بوحدة النص إلا على المستوى الحرفي التسجيلي، أو على المستوى الصوتي الفونولوجي. وأما من حيث المعنى فلا نص واحدًا بذاته، إذ كل نص يختلف مع نفسه، أي عن معناه بحسب عقول القراء.

وعلى المستوى الدلالي، النص هو اختلافه، ونسبة قراءاته إليه كنسبة الكلام إلى اللغة. فكما أن اللغة واحدة والكلام كثير ومختلف، كذلك فإن «التوراة» واحدة، ولكن التفاسير كثيرة ومختلفة، وكل قراءة لإنجيل يوحنا هي وجه من وجوه الكلام، ومستوى من مستويات الدلالة. ولايعني ذلك أن لاهوية لإنجيل يوحنا، بل المقصود

أن هويته ليست مجرد تكرار أو تطابق، إذ ذلك لايعني سوى الفراغ. فذات الشيء ووحدته لامعنى لهما إلا بتجليهما، من خلال المتعدّد والمختلف، والعرض والأثر. هكذا ليس النص واحدًا إلا قبل قراءته وبمعزل عنها، فإذا قُرىء يصير إلى اختلافه وتعدده وتنوّعه، ومضاعفته ونسخه.

ويصف الباحث متابعة د. حمودة في (المرايا المحدبة) بـ «الهجوم غير المبرر، وفيه من فقدان البصيرة الكثير»، ويقتبس عنه قوله: (لم يعترض أحد في العالم العربي على استيراد أفكار الواقعية الاشتراكية والنقد الجديد. لكن ذلك يرجع إلى أسباب كثيرة أبرزها أن تلك المذاهب كانت نتاج مزاج ثقافي إنساني عام.. أي أن النقد الجديد على سبيل المثال جاء تطوّرًا منطقيًا لتراث الإنسانية في النقد منذ أفلاطون وأرسطو حتى القرن العشرين، ولم يكن بالضرورة نتاج مذاهب فلسفية خالصة.. أما الواقعية الاشتراكية فقد جاءت نتاج أيديولوجية سياسية كان لها بريق قوي خاص لدى الشعوب المقهورة.. ولم يكن النقد الجديد إذن تمردًا كاملاً على تراث الإنسانية، ولم تكن الواقعية الاشتراكية تأكيدًا للشكوك الفلسفية، وهو ما تفعله التفكيكية بالدرجة الأولى).

ويعقب الباحث على هذا المقتبس بقوله: «إذا تأملنا هذه السطور التي ثبتناها مليًا، الا تكذبها مئات الكتب المطروحة في المكتبات؟ إن التناص (ليس تمردًا كاملاً على تراث الإنسانية)، بل على العكس تمامًا»، لما يذهب إليه صاحب المرايا، فالتناص كمنطق أساسي للتفكيك، حسب الباحث، على صلة عميقة بتراثنا العربي الإسلامي.

ويرى الباحث أننا لو عدنا إلى رواد التصور التقليدي للتناص- ومنهم ممثلو اتجاه «السرقات الأدبية» مثلاً عند العرب القدماء- فإنهم وقفوا به عند حدود اعتباره ضربًا من ضروب الاتفاق العرضي بين كتابة أدبية (تجربة شعرية) وأخرى، وجعلوه مجرد «اشتراك» بدافع طبيعة اللغة وسجلاتها في الأمثال والمحاورات، ومن طبيعة الأوصاف والصور البلاغية (خاصة في الشعر)، ونظروا إليه بمعزل عن السياق أحيانًا، أو أدرجوه ضمن ما يطلق عليه «قلق التأثير» كما ذهب «لوران جيني» المعاصر. كما عدّوه في الوقت نفسه قائمًا على اختلاف (نحت) معنى من معنى سابق عليه، ما دام التناص يقوم أيضًا على الإبداع والابتداع، وعلى المحاكاة بصفة عامة، وبجميع تجلياتها. وهي الظواهر التي تقع تحت تأثير منطق اللغة الأدبية التي هي- من منظور «يوري لوتمان، وميخائيل باختين، وجوليا كريستيفا،

وآريفي، وغريماس، وريفاتير» بدورها جزء لايتجزأ من نظام الحياة الاجتماعية بأتمّها وتتبع، الظواهر، بالتالي من نظام الثقافة بمعناها الواسع. بل التناص، حسب الباحث، مفهوم يظل مفتوحًا لاجتهادات واسعة، وهو يستقطب أمورًا ومنطلقات مختلفة لفهم دينامية المجتمع والثقافة والأدب وسائر الصناعات، وفهم أنظمتها المتلاحمة (عبد القاهر الجرجاني). ولعلّ هذا ما دفع بابن رشيق القيرواني إلى القول بوجود «أشياء غامضة فيه» فهل التناص كتوطئة وكقنطرة للتفكيك غريبٌ حقًا عن تربتنا الثقافية التاريخية؟ وهل هو قطيعة مع تراث الإنسانية؟

ويرى الباحث، في معرض ردّه على موقف د. حمودة من حرية القارئ في إعادة كتابة النص وشجون التناص أو البينصيّة، يرى أن القدماء قد اعتبروا التناص «صناعة» موكولة إلى المبدعين والنقاد على السواء، في التعامل مع النصوص وتذوقها وتفكيكها، أي قراءتها معياريًا لمعرفة «أصناف، وأقسام، ورتب، ومنازل التناص»، ومنها: «المشترك والمبتذل والمختص والسابق والبديع المخترع»، كما ورد في كتاب «العمدة» لابن رشيق، و«الكامن والظاهر الجليّ والصريح الظاهر» كما ورد في كتاب «أسرار البلاغة» لعبد القاهر الجرجاني. وهم من جانب آخر قد صنفوا درجاته وجعلوه إمّا لحظيًا يرتبط بثقافة المبدع أصلاً، من حيث التمثل والاستيعاب والاستنساخ أحياناً إلى حد استواء المرسلة، واستواء المعنى وتجاوبهما بين السابق واللاحق (العمدة + أسرار البلاغة)، وإمّا ضربًا في أعماق عملية الإبداع في صورة ذاكرة أدبية تخضع لديمومة رحيل الأفكار وتوارثها وهجرتها.

هكذا أراد الباحث أن يذكّر د. حمودة الذي يصفه بـ «عميدنا» من حيث أنه كان يشغل منصب «عميد كلية الآداب»، نقول هكذا أراد أن يذكره بأن تصوّر التناص لدى القدماء من النقاد العرب ظلّ قائمًا على أساس التمييز بين «تناصّ عام وتناص خاص».

الأول، العام: يتعلّق بمعرفة حدود الاتّصال والانقطاع داخل الثقافة بمفهومها الواسع.

والثاني، الخاص: يرتبط بكل تجربة فنية على حدة ومدى علاقتها بهذه الثقافة وبالسّالف منها على وجه الخصوص، مادام الأمر فيه «سلف وخلف، ومفيد ومستفيد» /الجرجاني/ أسرار البلاغة.

. وهذه الأفكار التي يتم طرحها حاليًا عند (جوليا كريستيفا، وفلاديمير كريزينسكي) والتي أرسى دعائمها النظرية (باختين)، هي التي كان العرب القدماء رائدين فيها. وهذا القول يتأتى من موقع الأمانة العلمية وعناء البحث والاستقصاء

التاريخيين، لامن موقع العاطفة القومية. وقد أحال الباحث في موضوع «السرقات وما شاكلها» التي كان د. حمودة قد توقف عندها، أحال الباحث إلى موضوعة «محاسن الشعر وأدبه ونقده» عند ابن رشيق. وكذلك موضوعة «الاتفاق في الأخذ والسرقة» عند الجرجاني، ليجعلهما خير شاهد على ما ذهب إليه لتقديم «المرايا اللامتناهية» في مواجهة «المرايا المحدبة».

❖ ❖ ❖

نصوص شعرية

من صنعاء والدار البيضاء

نحن في هذا الحيز من هذه النافذة مع نصوص شعرية لشاعرين عربيين، أحدهما من اليمن، وثانيهما من المغرب العربي.

النص اليمني للشاعر جميل مفرح (٦) حمل عنوان «مسافة». يقول النص:

بيْني وبيْني
قد يطولُ الاغترابُ
مسافةٌ
لولا اشتعالُ الحِبْرِ
في وطنِ الحياةِ
وثورةِ النَّبضِ التي
تحتلُّ أوردةَ العبارةِ
حين تلفظُها
الأنا الأخرى
مدادًا أو دمًا
سيّان
ما دام الوريدُ هو الوريدُ...
مسافةٌ
بيني وبيني
لا يُقرّبُنا
سوى صخبِ القصائدِ
وازدحامي
بالقصاصات التي
تحملُها.

❖ ❖ ❖

أمّا النصّ المغربي فهو للشاعر صالح الحربي(٧) الذي اختار له عنوانًا عامًا هو: «جزيرة تخدش مرايا السماء» ثم فرّع عنه عنوانات عدّة، اختار لها أسلوب «الومضة» كوسيلة تعبيرية. وقد بدأها بـ:

اعتراف

يَبْدو أنّني
سأحملُ رأسي

واقدّمُه إلى السيّاف
وامشي إلى
قبرٍ محفورٍ
وأرْمي جثتي بداخله
يا ترى مَنْ سيُصَلّي على جنازتي؟
يا ترى مَنْ سيَهيلُ عليَّ التراب؟؟

مرايا:
للسّماءِ مرايا
وفي
الأرض
بُروجٌ للتائبين

حرائق
سأُشْعِلُ حرائقَ
في هذا القلبِ
ثمّ أمْضي
إلى مُدُنٍ
لستُ أعْرفها

ربّما:
ربّما الجوعُ
ربّما العَطشُ
ربّما...

الذي جعل جسدي
كفوّهَةِ بُرْكانٍ
الحِمَمُ/ إلى السماء
تَعْلو/ وتعلو/ وتعلو

نايٌ:
أهذا ليلٌ
أمْ
حنجرةُ
ناي حزين؟؟

هذيانُ:
ما لهذا الليل
كلّما طالَ
التهبتْ حَنْجَرتُه
وكلّما قَصُرَ
أتعبني بهَذيانه

غَيْمَةٌ:
قُلْ لي يا هذا!
كيفَ وضَعْتَ الشمسَ في يمينكَ
والقمرَ في شمالكَ
ثمّ اتّكأتَ على غيْمة.

❖ ❖ ❖

إحالات

١- عن: الثورة الجينيّة/ كتاب الهلال/ أيلول/ سبتمبر 2000/ القاهرة/ ج.م.ع.

٢- فنانو الإمارات لم يشاهدوا الدراما المحلية. ضمن دنيا الاتحاد/ الاثنين/ 8 /1/ 2001/ الإمارات العربية المتحدة.

٣- المرجع السابق.

٤- حاير طاير والانحياز إلى جانب الإنسان والقيم النبيلة ضمن: المرجع السابق.

٥- فاعلية القارىء في إنتاج النص: المرايا اللامتناهية.

ضمن: مجلة الكرمل /ع64/2000/ رام الله، فلسطين.

٦- مجلة: النص الجديد/ ص 109/ ع 10/9 دار الخشرمي للنشر والتوزيع / العربية السعودية.

٧- ص 111 -112، المصدر السابق.

كتاب الشهر

رسائل في التربية الجمالية للإنسان

عرض وتقديم: محمد سليمان حسن *

عن وزارة الثقافة السورية، صدر حديثاً، كتاب تحت عنوان «رسائل في التربية الجمالية للإنسان»، لمؤلفه الفيلسوف الألماني «فريدريش شيللر». قام بترجمة النص عن اللغة الفرنسية كل من: الدكتور الياس حاجوج والدكتورة فاطمة الجيوشي. صدر الكتاب ضمن سلسلة «دراسات فكرية»، حاملاً الرقم /٦٤/. يقع الكتاب في/٢٢٣/صفحة من القطع الكبير ضمَّ بين دفتيه: مقدمة و/٢٧/رسالة من رسائل شيللر في التجربة الجمالية. نقدم عرضاً للكتاب، بما يتسق والمعطيات المعرفية له.

* محمد سليمان حسن: باحث من سورية، يهتم بالدراسات الفلسفية والاجتماعية، من مؤلفاته (تيارات الفلسفة الشرقية).

١- **مقدمة:** عندما شرع شيللر في العام/١٧٩٤/بتأليف «**الرسائل حول التربية الجمالية للإنسان**»، كان يكرس جهده لدراسات نظرية في الجماليات، كما تشهد على ذلك «**الرسائل**» التي تبادلها مع (كورنر Körner) عام/١٧٨٤/. و«**القصيدة الفلسفية**» بين /١٧٨٨ -١٧٨٩/، إضافة إلى كتابات منثورة متفرقة. تعتبر «**رسائل حول التربية الجمالية**» مع مقاله عن «**الشعر الساذج والشعر العاطفي**» /١٧٩٥ -١٧٩٦/العمل الأكثر أهمية في إنتاج شيللر النظري. إذ كان يرمي من كتابة الرسائل إلى بيان القيمة العلمية للقضايا الجمالية وصلتها بالقضايا السياسية. إنه يريد تقديم البرهان، أن بإمكان فكره الجمالي أن يساعد على إصلاح الدولة ويسهم في سعادة البشرية.

٢- **الجماليات في الرسائل:** يمكن أن نتابع في فكر شيللر منذ العام/١٧٨٦/تقريباً، تكون خط إنساني من الهام إغريقي يرى نموذجه الأعلى في إنسانية منسجمة. لقد بنى شيللر نظريته الجمالية على تلك الرؤية الإنسانية. ومنها انطلق بالنداء: الجميل شرط ورمز لكل كمال إنساني، وفيها استنتج مفهوم الجمال المثالي من فكرة بشرية مثالية، عبر المفهوم الخالص للإنسانية.(ص٦)

بداية، **ماذا يعني مفهوم إنسانية خالصة، وكيف يمكن تصوّرها؟**. لقد اجاب شيللر على هذا السؤال لدى تحليله الملكات البشرية، من علم نفس مشبع بميتافيزيقا تلخص بنية النفس البشريّة بـ«طبيعتين» أساسيتين، الطبيعة الحساسة أو الأنا الظاهرية، والطبيعة العاقلة أو الأنا المطلق. ولئن كانت بنية النفس على هذه الصورة، فستكون مهمة الفرد الانصياع للمطلبين المتعارضين لوجوده الحسي والعاقل، وأن يحقق كل الممكن ويفرض وحدته على كل واقع. (ص٦)

وهنا نتساءل: **ما السبيل إلى بلوغ هذا التحقق التدريجي للوحدة التي هي الهدف من التعدد؟** يرى شيللر: أنه من أجل الحفاظ على وحدة النفس، من المهم أن تلزم كل منهما حدود مجالها المشروع: فالالتزام بالحدود يكون شرطاً للوحدة وأن تحدد الواحدة الأخرى. ونظراً لأنه ليس بمقدورهما أن تحدد إحداهما الأخرى بالتبادل إلا إذا نمّت استعدادها

الخاص. فيجب أن لا يصدر عن ضعفهما، بل أن يكون نتيجة قوة الأخرى. ولكن، تحت تحديد متبادل بين الطبيعتين، للحفاظ على وحدة النفس. إن المثل الأعلى للإنسانية هو مثل اكتمال إنساني. هنا يلجأ شيللر إلى الجمال، فالجمال وحده هو الذي يولد التناغم. وبحضور الشيء الجميل يحد من الإنسان، إنسانيته بكاملها، ويشعر بكليته الإنسانية. ومن هذا الإنجاز والسمة الأعلى للإنسان الكلي، ستنطلق، الحرية الإنسانية في قلب الحياة الحسية.(ص٧ –٨)

ولكن، **كيف تكون الحاجة إلى الجمال حتى يصير الإنسان حراً؟**. يميز شيللر بين نوعين من الحرية. هناك الحرية اللازمة للذكاء الإنساني، وهناك الحرية التي تتجلى في قلب الحياة الحسية. والنفس الإنسانية لا يمكن أن تعلن أنها حرة إلا إذا كانت تمتلك هذه الحرية الثانية. إن مهمة الجمال هي القضاء على هذا الضغط المزدوج. **كيف يكون ذلك؟**: إن الذهن احتمال خالص، حالة عدم تعين، تتيح له الإحساسات تجربة وجوده في الديمومة، تقوده إلى حالة تعيُّن. وبعد ذلك يدرك الذهن، من خلال إحساساته، شخصيته. وخلافًا لذلك، فتحت تأثير الجمال، تترك الضرورة مكانًا للحرية.

ولكن يمكن للحرية أن تعوّق، إن لها شروطًا طبيعية للمارسة: إنها تلغي الضغوط والحتميات التي تنجم عن العمل المنعزل لكل منهما. وهكذا تتولد في النفس الانسانية حالة لا تعيُّن تكوّن إمكان الوجود حرّاً. في تلك الحالة الجديدة اللاتعين التي ندين بميلادها للجمال، تكون حرية في حضن الحياة الحسية. ولذلك يسميها شيللر الحالة الجمالية، التي نقلت الإنسان من الحياة الحسية إلى الفكر وإلى العمل الحرّين.(ص٨ –١٠).

حتى هذه اللحظة لم يعرّف شيللر الجمال إلا بآثاره في النفس الإنسانية، يكون شيء ما جميلاً. لكننا نرى شيللر على العكس يخطو خطوة في اتجاه جمالية موضوعية، أي جمالية تحدد صفات الشيء الجميل. فبالصورة الحية يُشار إلى كل الصفات الجمالية للأشياء. فالجمال امتزاج المادة والصورة، الذي يبين أن الانفعال لا يستبعد الفاعلية، وأن تبعية الإنسان إزاء الطبيعة لا تلغي حريته الأخلاقية، وان اللامتناهي قابل للتحقق في المتناهي، فالجمال هو إشعاع اللامتناهي في التناهي والمطلق في النسبي. ولأن الجمال يمتنع سبره، فإنه في فكر شيللر، واقعة تجريبية، واقع يلاحظ

ويحلل. وبالتالي، لا يكون الجمال إلا أمرًا من أوامر العقل، ويقتضي العقل الكمال بفضل ماهيته بالذات، أي إلغاء كل الحدود. فمذ يعلن العقل عن: وجوب وجود إنسانية يجب أن توجد أشياء جميلة تكون شرط هذه الإنسانية. (ص١٠ -١٢).

لكن: **إذا لم يوجد هذا الجمال، كيف يمكننا وصف تلك الأشياء الجميلة في التجربة؟** يجيب شيللر: إن ما لا تبنيه التجربة إطلاقًا، هو هذا التبادل الكامل بين التجربة المحسوسة وبين الشكل، سيكون إذن جمال يمنح السلام وجمال يمنح الطاقة. ولن يكون بوسع أي منهما منح الإنسان كل الخيرات التي تكون غاية الثقافة الجمالية. يعتقد شيللر أنه بإعلانه عن وجود نوعين من الجمال، يقدم حلاً لجدل قديم: الجدل المتعلق بمفعول الجمال. ص١٣.

ونتساءل: **كيف يجلب الجمال المانح للسلام الراحة للإنسان المشدود حسيًاأو معنويًا؟**. إنه يقوم بتحليل أصوله وتكوينه في النفس البشرية. يبيّن كيف يوجد لدى الإنسان حالة عدم تحديد تكوّن الحرية. بعد ذلك يصوغ بالحدود النهائية تصوره للعلاقات بين الجمال والحالة الأخلاقية، عارضًا مفعول الجمال في صيرورة الفرد وفي صيرورة النوع. (ص١٤).

وهنا نتساءل ايضًا، **بأية طريقة يحل شيللر مسألة العلاقة بين الجمال والأخلاق؟**. يرى شيللر، أنه لا يمكن أن يكون للجمال تأثيرًا مباشرًا على الحالة الأخلاقية. مؤكدًا أنه في الحل القائل بالعمل وفقًا للواجب، فإنه الشكل الأخلاقي الخالص، أي القانون الذي يتكلم للإرادة، هو الذي يتكلم مع الذكاء. إن الإنسان الذي يمتلك حسًا جماليًا سيتمكن عندما يشاء صوغ أحكام ذات قيمة كلية، وأن ينجز أفعالاً كلية القيمة، وهكذا يحمل الوجود إلى الإرادة الحرة. بشكل إجمالي، يقدر شيللر: أن الحالة الجمالية إن لم تولّد مباشرة أية فكرة أو أي عمل محدد، فهي مع ذلك، الحالة الأكثر خصبًا للمعرفة وللأخلاق، لأن الكلية والحرية التي تتسم بهما تضع الإنسان على عتبة اللامتناهي، وتمنحه القدرة على أن يكرس نفسه لكل النشاطات، ولكل أشكال الإحساس بالمرونة الحرة نفسها. (ص١٤ -١٨).

٣- تطبيق الأسططيقا على السياسة: في رسائل شيللر لا تنفصل

السياسة عن المثل الأعلى الجمالي والأخلاقي. كتب شيللر يقول: إن التربية الجمالية تمنح الإنسان القدرة على العمل بوصفه وجوداً أخلاقياً، ووحدها القدرة على التصرف كوجود أخلاقي تمنحه حقاً بالحرية، إذ تغدو الحرية السياسية الهدية القصوى الموعودة للبشر عندما يصيرون خليقين بالحصول عليها من خلال تربية جمالية طويلة.

التاريخ يجري ويتقدم، وعليه، فإن السياسة ترتبط بفلسفة التاريخ. ومثل كل المنظرين السياسيين للقرن الثامن عشر، ينطلق شيللر من الفكرة التي تقول، بأن البشر عاشوا في البداية في حالة الطبيعة. ومنها خرجوا ليتخلصوا من العزلة والعجز، وعقدوا بينهم عقداً يكوّن الدولة (stand der verträge). دورها جعل الحياة المشتركة ممكنة، بلجم أنانية الأفراد والحد من عنفهم. وقد ولدت هذه الدولة عن حاجات الطبيعة، ويدعوها شيللر دولة الضرورة (Notstaat).

بيد أن الإنسان، ولأنه كائن عاقل وحر، لا يمكنه أن يرضى بها -دولة الضرورة- لأنها لا تضع في حسابها إلا طبيعته الحسية، وبالتالي، يتصور عقله دولة أخرى، تقوم على التمييز الواضح والاختيار الحر. وبالتالي، يجب أن تترك دولة الضرورة مكاناً لدولة العقل. ولا يمكن بناء دولة العقل إلا على مجتمع أفراد حوّلتهم الأخلاق. ذلك هو المبدأ الأول الذي ينبغي تقديمه لهم من أجل تأسيس دولة العقل.

إن المسألة السياسية مسألة أخلاقية. وهنا يتدخل مفهوم التربية الجمالية، لتقويم العادات. الجمال الذي سيشفي القرن من الفساد الذي وقع فيه، وبعلاجه وشفائه فإنه سيحل مسألة الدولة.

كيف ذلك؟. لأن الجمال، يؤدي إلى إضفاء صفة النبل على الطباع والإعداد للحياة الأخلاقية. إن الطباع باكتسابها النبل نتيجة التربية الجمالية ستتمكن من تجريد الغرائز من عنفها. في مجتمع جمالي تتلاشى فيه الصراعات إذ فيه يشعر البشر بالسلام. فالإنسان الجمالي يجعل الانتقال إلى دولة العقل أمراً ممكناً.

من جانب آخر، يقرر شيللر، أن على الدولة العاقلة، أن تجسد تعدد الخصائص الطبيعية، وأن لا تهمل النزعات الواقعية الخاصة للأفراد المحكومين. وغالباً ما

سمّى شيللر هذه الدولة النموذجية **دولة العقل** (vernu nfstaat). ولكنه سماها أيضًا **الدولة الجمالية** (aesthetischer staat).

في مدينة المستقبل الجمالية، لن يكون لا أباطرة ولا عبيد، لأن الجمال ولّد فيها الحرية الأخلاقية. وإن الحرية الأخلاقية ستمنح الحق بالحرية المدنية والسياسية. في المدينة الجمالية سيسود نوع من المساواة. وأخيرًا، في المدينة الجماليّة، يجلب الجمال السلام الجواني، لأنه يوحّد.

ذلك هو الحل الذي يقترحه شيللر للمسألة السياسية. إنه الحلّ الجمالي. وهكذا يدمج هذا الحل في فلسفة تاريخ تقول بأن مستقبل البشرية، بعد أن تجلى ازدهاره الأول في الأزمنة الإغريقية، يجب أن يتطور في المستقبل مجددًا، وباتجاه دولة جمالية عاقلة يصير فيها المواطنون قادرين على الحرية وجديرين بها. (ص١٩-٢٨).

٤- أصول التصورات الجمالية والأخلاقية والسياسية في الرسائل: إن الجماليات والسياسة التي عرضناها لا تتضح إلا بما سبقها، أي بتكوينها في ذهن المؤلف ومن خلال التأثيرات التي تتجلى فيها. وذلك ما يبقى علينا أن نتبينه.

- التصورات الجمالية والأخلاقية لدى شيللر قبل الرسائل ومصادرها: صرح شيللر (الرسالة الأولى)، أن جماليات (الرسائل) تقوم على مبادئ كانطية. ولكن من الصحيح أيضًا أن اتجاهاتها العامة والعديد من التصورات التي توجد فيها تمّ تشكيلها من قبل في مؤلفات شيللر السابقة للسنوات التي ألف فيها الفكر الكانطي.

فإذا كانت جماليات شيللر في الرسائل، لا تنفصل عن خطه الإنساني، أي إجمالاً عن أخلاقياته كما رأينا ذلك فيما سبق، فإن هذا التضامن بالتأكيد ليس إلا استمرارًا لقناعة قديمة عنده. فشيللر في كتابات الشباب، لم يقرر وجود صلة بين الجمال والأخلاق فحسب، بل وحّد بينهما في حقيقة القول. وبهذا كان يسير في الطريق الذي رسمه فيلسوف يلبي فكره بلا ريب التطلعات العميقة في طبيعة شيللر. لقد أكد الأفلاطوني الجديد الانكليزي شافتسبوري: أن الكون هو نموذج الجمال وأنه العمل الفني الأسمى. وقد عبر شيللر في بعض كتابات شبابه عن أفكار مشابهة: إن تناغم العالم يجسد ويتجلى فيه وجود الإله، إن غاية الفنان كما

هي غاية الإنسان الذي يتطلع إلى الفضيلة وإلى السعادة. وعلى الفنان أن يعمل من أجل ارتقاء البشر إلى النبل، يوسع شيللر هذه الفكرة من جديد في مؤلفه المسرح باعتباره مؤسسة أخلاقية. إن مهمة العمل الفني تقوم على تثقيف المشاهد ومنحه استراحة عليا، سيكون لها تأثيرها في العاطفة الجمالية.

في السابق، كان شيللر على يقين، بأن العمل الفني انعكاس لكلية الكون، وبالتالي، لا ينثني إلا للمعايير التي تخصه، ودون ارتباط بمعايير الأخلاق، عبر شيللر عن هذا التصور الجديد في رسالتين موجهتين إلى كورنر في/٢٥/ ديسمبر/١٧٨٨/ و/٣٠/مارس/١٧٨٩/.

العمل الفني وجود مستقل كما هو الكون. فهو لا يبالي بالأثر الذي يحدثه. ويبدو أن العلاقة التي أنشأها شيللر سابقًا بين الجمال والأخلاق قد انقطعت. غير أنها في حقيقة القول لم تنقطع. ففي قصيدته «الفنانون» die künstler يعبّر عن الفكرة التي تصورها شافتسبوري بأن جمال الطبيعة رمز الروح. إنه يلمح الروح في المادة. ويرفع الأشياء المادية الى مستوى النبيل بوجهه الروحي. إن التأمل الجمالي عندما يخلق فينا توازنًا بين الحواس والروح، يبعد عن الأشياء إذ يوقفنا عن الرغبة فيها. ويوجهنا بشكل طبيعي إلى أداء واجبنا. (ص٢٨ -٣٢)

- الإنسان المتحرر يفكر الآن بواجباته ويحب القيد الذي يوجهه: إن القلب الذي في قرارته، يترك زمامه للجمال لا يحتاج إلى المفهوم الصارم للواجب كي يحسن العمل، ويكفيه الجمال ليحميه من الشهوات الوضيعة، ومن خلاله يدخل إلى عالم الروح، ويكتسب الحرية الأخلاقية (المقاطع ٧، ٨، ٢٢). وإذن يهيّئ الفن للأخلاق، كما سيقول شيللر ذلك في (الرسائل حول التربية الجمالية) إن القصيدة الفنانون die künstler تبشر أيضًا بالرسائل بتطوير الفكرة القائلة بأن الجمال جلب منافع كثيرة للحضارة وللثقافة منذ العصور البدائية للبشرية وحتى القرن الثامن عشر. الفنانون هم الذين أوحوا للبشرية من خلال رموز الجمال، بالأفكار الميتافيزيقية والدينية والأخلاقية العظيمة التي عاشت منها (المقطع٤). هم الذين تصوروا الألوهية بوصفها تجسيدًا لكل جمال. هم الذين تخيلوا فكرة الخلود، هم الذين شقوا دروب العلم. هم الذين نشروا الأخلاق بتعليم

الواجبات. هم الذين نقلوا الإنسان إلى الحال الاجتماعي.

وفي النهاية. الفن هو الهدف الأسمى للبشرية. في قصيدة (الفنانون) يماهي شيللر إذن بين الجمال والحقيقة والأخلاق، فالعمل الفني، رمز العلم والأخلاق، يكون في معًا غايته التي تخصه ووسيلة لإصلاح بني البشر.

لئن كانت القضيتان الأساسيتان لكتاب (نقد ملكة الحكم)، هما استقلال مجال الجمال وذلك الربط بين الجمال والأخلاق بوشائج قربى، لأدركنا أنه لم يقلب القناعات التي توصل إليها شيللر في زمن سابق؛ لأنه طور بأسلوبه الخاص في مؤلفه die künstler تصورات مماثلة. تعرف أنه قرأ وأعاد قراءة كتاب (نقد ملكة الحكم) خلال العامين/١٧٩١ و١٧٩٢/، وأنه ألف الاتجاهات الأساسية لفلسفة كانط. إن الأثر الذي مارسته هذه القراءة يستحيل إنكاره. وإنه جلي واضح في كتابات متعددة، تجد فيها، -وسابقًا للرسائل- مثله الأعلى الجمالي والأخلاقي يستمر في التكوّن، وأنه بتنظيم فكره بالنظر لفكر كانط، يجمع بين توكيدات كانطية بأسلوبه الخاص. هذه الكتابات هي بشكل أساسي:

١- مقالتان كرسهما شيللر لجماليات المأساة (التراجيديا) ونشرهما في/١٧٩٢/ في مجلة Neue Thalia.

٢- مجموعة الرسائل الموجهة إلى كورنر والمعروفة باسم كالياس Kallias وألفها شيللر بين (٢٥) يناير و(٢٣)فبراير وكان ينوي نشرها ولكنها لم تُنشر إلا في عام/١٨٤٧/.

٣- المقالة بعنوان (في الظرف والكرامة Ueber Anmut und würde) التي ألفها في شهر مايو ويونيو/١٧٩٣/.

٤- التعليق على قصائد ماتيسون Matthison الذي صدر في العددين/١١ و١٢/سبتمبر/١٧٩٤/في مجلة Allgemeine Lilteraturzeiung.

في المقال الأول عن التراجيديا Verqnügens an tragischen Geqentan، يؤكد شيللر، أن غاية الفن هي أن يقدم لنا متعة حرة تنجم عن تصور الأشياء، ويؤكد أن هذه المتعة تصدر عن شكلها، الشكل الخالص عنها، إنه يتخلى عن الزعم القائل بأن الأخلاق هي غاية الفن، ويكرر، باستعمال صيغة كانطية الآن، ما قاله من

قبل في مؤلفه (الفنانون) die künstler .أي إن تأمل الجمال يبعد عن الشيء بصفته وجودًا واقعيًا. ويضيف قائلاً: بأن المتعة الحرة تولد من الشكل وحده للأشياء عندما يكون فيه ترتيب وتنسيق بحيث يبدو أنه يسعى لبلوغ رضا وجودنا الأخلاقي؛ إن الشكل لتصور جميل يجعلنا نشعر بملائمة ما بين هذا التصور وطبيعتنا البشرية التي تتصف نوعيًا بكونها طبيعة أخلاقية. وعليه فإن الفن، وإن لم يرم إلى غاية أخلاقية، فإن له على الأقل آثارًا أخلاقية. ويضيف شيللر (في المقال الثاني عن التراجيديا Ueber die tragischekunst) ولهذا السبب تسعى فلسفة مثل فلسفة كانط أن تضيق من أنانيتنا ووعينا بالأنا بلفت انتباهنا إلى قوانين أخلاقية كلية، تخلق لدى الأفراد الاستعداد السامي للروح الذي يتيح لها الشعور بالرضا حتى أمام الألم وفي معاناته.

نلمح في هذين المقالين الآثار التي تركها كانط، وندرك من جانب آخر، أن شيللر يسجل موافقة صريحة على الأخلاق الكانطية. ويبدو أنه على هذا النحو يتخلى عن مثله الأعلى الهيليني، لإنسانية منسجمة حيث يتحقق التوازن بين الطبيعة والروح. يمكننا الزعم بأن الأخلاق الكانطية جذبت غريزة البطولة لديه.

يلتفت شيللر مرة أخرى نحو الأخلاق الكانطية في المرحلة التالية لتفكيره في القسم الثالث من الكتابات التي ذكرنا الـ (كالياس) من أجل تأسيس الأسطيطيقا تأسيسًا عقلانيًا والاعتقاد الأساسي لهذه الأخلاق، الاعتقاد بالحرية، هو الذي يزوده بالمقدمات لاستنتاج جديد يكتشف في نهايته المفهوم الموضوعي للجمال. إن شيللر الذي اتبع خطا كانط في المقال الأول عن التراجيديا، يربط الجمال بتصورنا عنه يزعم الآن تجاوز كانط: فهو يؤكد أن حكمنا على شيء بأنه جميل يتصل بامتلاكه بعض الخصائص. ما هي هذه الخصائص؟. ذلك ما ينشئه شيللر، انطلاقًا من أخلاقيات كانط بواسطة جدلية استنتاجية هي: ينبغي أن لا نبحث عن الجمال في مجال العقل النظري، فالجمال ينتمي إلى مجال العقل العملي الذي يشتمل على:

١- أفعال حرة أو أخلاقية، أي أفعال الإرادة التي تعيد سلوكها بالنظر إلى شكل العقل وحده والتوافق مع هذا الشكل.

٢- أفعال غير حرة تصدر عن الطبيعة ولا يمكن أن تكون على توافق مع شكل العقل إلا مصادفة. بيد أنه ينبغي توفر شرطين ضرورين حتى تمنح صفة الحرية لشيء جميل:

١- ينبغي عدم تطبيق شكل العقل العملي إلا على شكل الشيء الجميل لأن - شيللر يبقى على اتفاق مع كانط هنا- الحكم الجمالي لا يخص إلا شكل الشيء الجميل، وبالتالي يجب علينا إغفال أسباب أو غايات وجوده، وبشكل خاص عدم البحث ما إذا كان يتعين هذا الشيء بقصد أخلاقي، إذ لو كان كذلك يتوقف عن ارتباطه بنفسه، وسيكون نتاجاً لفكرة العقل العملي وليس مثيلاً له. إن الغاية الأخلاقية لعمل فني غائية لا علاقة لها بالعمل الفني؛ وبالتالي لا يمكنها الإسهام في الجمال.

٢- أما الشرط الثاني الذي يسمح لنا أن نطلق صفة الحرية على شيء جميل فإنه سيتحقق عندما -وههنا يعتقد شيللر أنه اكتشف المعيار الموضوعي للجميل- يمتلك الشيء موضوع النظر صفة ما تميزه من كتلة الأشياء التي لا تحمل معنى، ألا وهي صفة الانتظام.

ولكي تعلن عن شيء أنه جميل، ينبغي أن يبدو شكله وكأنه ينبثق من حريته وأنه يصدر عن مبدأ جواني لوجوده. وعندئذ سيكون لدينا الانطباع، بأن الشيء الجميل ينصاع للقاعدة ويمنحها في آن معاً، وأنه يوجد انسجام مطلق بين الوجود الجواني والشكل الخارجي. وبهذا ينتهي شيللر إلى تعريف الجمال لا بوصفه «حرية في المظهر» وحسب، بل أيضاً بوصفه تمثيلاً حرّاً للكمال، أو كما تتجلى الطبيعة في القاعدة. ذلك هو البرهان الذي به يرى شيللر أنه اكتشف المفهوم الموضوعي للجميل وبه تخطى كانط.

نرى كيف أن شيللر، في (كالياس) يتجاوز قليلاً الاسطيطيقا الكانطية. من هذه الأسطيطيقا يحتفظ بالتوكيد أن الشيء الجميل يكون الشيء الذي يمتعنا بشكله وحسب. وعلى هذا النحو يرى شيللر أن الاسطيطيقا التي في (الرسائل) تجعل من الإنسان، الذي يجد الحرية، النموذج الأسمى للجمال.

وفي (كالياس) تناول شيللر الجمال بشكل عام، في المقال قبل الأخير من المجموعة المذكورة سابقاً في الظرف والكرامة Ueber Anmut und würde ينظر شيللر بشكل خاص إلى الجمال الإنساني

حول مسألة العلاقة بين الفن والأخلاق وإذا جعل في (كالياس) من الجمال رمزًا للحرية الأخلاقية، فإنه هنا يخطو خطوة جديدة عندما يعلن أنه يوجد جمال إنساني أخلاقي حقًا، ألا وهو الجمال الرقيق.

نذكر أن شيللر عبّر في المقال الثاني من المقالات حول التراجيديا عن إعجابه بالأخلاق الكانطية. وكان يبدو أنه تبنى هذه الأخلاق في الـ(كالياس). إن المقال (في الظرف والكرامة) يبين أنه يتصور الآن عكس كانط أخلاقية تصدر عن العمل المتآزر لطبيعتنا لا عن ضغط تمارسه الإرادة على الحياة الحسية، ويأخذ الآن على فكرة الواجب الكانطية تصلبًا يستبعد كل ما يمكن أن تهبه الحواس، ويبدو له أن الأمر الكانطي يأخذ شكل قانون غريب يضغط الطبيعة ويوحي بالبحث عن الكمال الأخلاقي في دروب الزهد.

في الواقع يقبل شيللر بإمكان وجود نوعين من الأخلاق: فهو يعترف بالفعل أن الأخلاق الرحمانية لا تكون ممكنة على الدوام. فالإنسان خاضع لقانون الطبيعة من جراء ضرورات الحفاظ على بقائه، وتدفعه تلك الضرورات أن لا يتصرف إلا بوصفه كائنًا حسيًا، وتنشب صراعات بين غريزته وعقله. في هذه الحالة سيكون من واجب الإرادة الحرة أن تفضل أمر العقل على مطلب الطبيعة. إن التعبير الحسي لسيطرة الروح على الطبيعة، إنما هو الشرف الذي يتعارض مع الرحمانية.

لا يرفض شيللر إذن الأخلاق الكانطية، بل يكتفي بتصورها بوصفها الأخلاق الوحيدة الممكنة. ويقرر: على الإنسان أن يقوّم بكل كيانه ما يمكنه إنجازه في حدود إنسانيته وبالعكس، عليه الانصياع لأمر العقل العملي، عندما يلزمه عدم كماله الطبيعي بتجاوز حدود طبيعته، فالصورتان الأخلاقيتان تكمل أحدهما الأخرى.

إن الرحمانية والشرف لا تستبعد إحدهما الأخرى، ويمكن جمعهما في وضع واحد. فالآخر لا يثق بالشرف إلا إذا كان هذا الشرف رحمانيًا. وحتى يكون التعبير الإنساني كاملاً لابد من اتحاد الرحمانية والشرف لدى الشخص نفسه. ويؤكد شيللر، أن هذا المثل الأعلى هو الذي يعبر عن ذاته في فن النحت لدى الاغريق. وهكذا تصير الأخلاق شرطًا للجمال الأسمى، الذي لا يمكن أن يتحقق إلا لدى

الإنسان. وبهذا المعنى يبتعد عن كانط، ويبتعد عنه أيضًا لأن كانط يرى أن الجمال البشري يفتقر إلى النقاء.

تلك هي الكتابات الرئيسة لمؤلف (رسائل في التربية الجمالية للإنسان) حيث اهتم شيللر بالأسطيطيقا النظرية، وأن الرسائل هي خاتمة النقاش الجواني الطويل عن العلاقات بين الفن والأخلاق.

وأخيرًا يصل شيللر في (رسائل عن التربية الجمالية) إلى أسطيطيقا وإلى تصور للعلاقات بين الفن والأخلاق نذكّر بها بإيجاز: يتخلى شيللر عن التمييز الذي وضعه في الكتاب المذكور بين الجمال المعماري والجمال الرحماني، ويقول شيللر إن الجمال هو رمز الحرية. ولكنه يضيف: إنها في الوقت ذاته شرط الجمال، فالجمال يهيّئ ويجعل الأخلاق ممكنة، وييسرها، وبفضله يعفى من إرادة السمو. وبهذا الشكل يضع شيللر إمكان صورتين من الأخلاق: من جهة أخلاق السمو والتي تتحد في التحليل الأخير مع الشرف ومع الأخلاق الكانطية. ومن جهة ثانية، الأخلاق التي وضع نموذجها الأمثل في (الرسائل) إنها الأخلاق التي تجمع الأخلاق الهلينية للانسجام والأخلاق الكانطية للحرية. إن الحرية التي يتكلم عنها هي الحرية الكانطية، إذ يعرفها بأنها القدرة على الاستقلالية، ولكن، على نقيض كانط، يرى أنها يمكن أن تولد وتعمل في قلب الحياة الحسية بقدر ما يمكن أن تولد وتعمل على أطلالها، فالجمال يخلق شروط ميلاده بخلق الحالة الاسطيطيقية التي هي توازن بين حياة فوق حسية وحياة حسية وغاية أسمى للإنسانية المكتملة. (ص٢٩ -٥٣).

- السياسة وفلسفة التاريخ عند شيللر ومصادرها: يمكن تتبع تكوين أفكار شيللر في موضوعي السياسة وفلسفة التاريخ في العديد من مؤلفاته، كما يمكن أيضًا تبين بعض التأثيرات التي تشرح هذا التكوين.

إن فكرة الحرية السياسية تسود في أعمال شبابه برمّتها، كما تسود في (الرسائل) الحرية الفوضوية والثورية. إنه يحلم ببناء مجتمع جديد يكون بمقياس الأفراد العظام والأحرار على أطلال دولة قديمة. إذ يحتج على دولة تحول الأفراد إلى آلات. أفراد يتسمون بطباع جمالية منسجمة توازن بين قوتها الانفعالية وبين العقل. على أن يولد المجتمع الجديد من القديم بقدر ما يرتقي القدماء بالتربية إلى التوازن الجمالي. منذ ذلك الحين (أي

الرســائل) يمتنع، لدى شـيللر، انفـصـال الأخلاق عن السياسة، كما يمتنع انفصالها عن جمالياته، وهذا ما يشهد عليه الهجاء السياسي والاجتماعي في الدراما (**المكيدة والحب** Kabale und liebe) تراجـيـديا الـ Fiesque. إن فكرة هذه التراجيديا في رأينا ليـست إلا الفكرة التي تقـول إنه لايمكن لجـمـهورية أن تبقى إلا بالفضيلة المدنية عند هؤلاء الذين يؤلفونها ويحكمونها. إن قناعـة شيللر عندمـا يكتب Fiesque هي أن حدث الجمهورية مثل حدث الدولة العاقلة في (الرسائل) يشترط أولاً وجود مواطنين تحلوا بالنبل والتجرد عن المصلحة خليقين بأن يكونوا أعضاء فيها. إلا أن على الدولة النموذجية التي يرجو حدوثها أن لا تكون بعد الآن من أجل العباقرة، بل ينبغي أن تنشأ من أجل إنسانية منسجمة تشبه بقوة الإنسـانيـة الجـمـاليـة التي تتـحـدث عنهـا (الرسائل).

يوجد المثل الأعلى للحرية السياسية أيضًا في كتابات شيللر التاريخية. ويبدو واضحًا أنه منذ (**تاريخ انسحـاب البـلاد – الواطئـة**) الذي كـان عليـه أن يكتبـه في الاستعداد لـ (**دون كارلوس**) والذي نشرت بدايتـه عـام/١٧٨٨/في مـجلة (**المـيـركـور الألمانية**) كان شيللر قد وصل في موضوع الحرية إلى قناعة جديدة ستبقى في فكره وكنا قـد بينا وجـودها في (**الرسـائل**). فتاريخ الدول صار جزءًا من التاريخ العام، والتـاريخ العـام ينزع إلى غـاية عـاقلة، «إن المؤرخ الذي يعمل بهـذه الطريقـة يرى في التاريخ جهدًا طويلاً للإنسـانية ليجلب لنا الثروات المادية والأخلاقية التي نتمتع بها. ويندفع بشـجـاعة إلى العمل لينمي الموروث الذي تُرك له». سيثمر هذا الإلهام الغائي مع شيء من التراجع يشهد على تفاؤل أقل في (الرسائل الجمالية). ويؤكد شيللر أن فكره يتـدرج في مـوروث يمثله في القـرن الثـامن عـشـر فـلاسـفـة عـقـلانيـون مـثل مندلسون وليسينغ وهردر وكانط.

بين هؤلاء المنظرين واحد كان شيللر يعرفه شخصيًا هو غيوم همبولت. يبدو لنا أنه لا مـجـال للشك في تأثير هـذا الأخيـر على فكر شـيللر في الرسـائل. لقـد قـال شـيللر: «إن منح الحـرية للبـشـر يجب أن يرتبط بنضـجـهم. لم يكن يفكر بنضـجـهم الأخلاقي بقدر ما كـان يفكر بروح الحـرية لديهم وبرغبتهم في الحرية. (ص ٥٣ – ٧٠)

٥– **الخـاتمـة**: كل الفكر المتضمّن في كتاب (**الرسـائل حـول التـربيـة الجـمـاليـة للإنسـان**) بدا لنا في نهـاية المطاف مـثل

محاولة لعقد الصلة بين مسائل أخلاقية وجمالية وفلسفة التاريخ وسياسة كرس لها شيللر فكره خلال سنوات عديدة. يتساءل فيها، ولم يتوقف عن هذا التساؤل منذ شبابه: **ما هي العلاقة بين الفن والأخلاق؟** فيها مسألة معرفة الدور الذي أدّاه الفن وأي دور عليه أن يؤديه في تطور البشرية؟ وأخيرًا يتناول فيه مسألة جديدة: إلى أي درجة يمكن تطبيق علم الجمال على السياسة؟

إن الحلول التي يقترحها مترابطة وتنتظم في نظام يكون فلسفة جمالية حقة حيث نميز تأثيرات متعددة، هي:

١- تصور تطوري في أساس هذه الفلسفة برمتها، إنها فكرة تقدم للفكر الإنساني الذي يبرز شيئًا فشيئًا إمكاناته وينتزع مثل (موناد) ليبنتز نحو كمال لامتناهي.

٢- بتأثير كانط، كان شيللر على قناعة بأن تقدم الذهن الإنساني يترجم في التاريخ بتقدم الحرية المدنية والسياسية.

٣- وأخيرًا يؤكد شيللر، وذلك هو الجديد في الرسائل، أن التحقق التدريجي للحرية السياسية يشترط الحرية الأخلاقية هذه التي تولد بتأثير الجمال.

يبدو لنا فكر شيللر في (الرسائل) إذن في خطوطه العريضة متماسكًا على الأقل. ولا نلمح فيها إلا شكلين أساسيين من انعدام اليقين:

١- يؤكد شيللر (الرسالة ٤) أنه في دولة الفعل الإنسان الذي صار حرًا سيكون له حق الاختيار بين الميل إلى الحياة الحسية، وبين مطالب الحياة الروحية، ولكنه لن يتمكن، حتى وإن اختار الميل، إلا أن يعمل، لأن الميل اكتسب نبلاً بالجمال ووفقًا للواجب.

٢- لا نعرف ما إذا كان شيللر، عندما يصف في الجزء الثالث من (الرسائل) تصور النوع البشري تحت تأثير الجمال، يتكلم عن الجمال بشكل عام أم عن الجمال الذي يريح الإنسان من حالة التوتر الجسدي حيث يوجد في البداية.

مهما يكن أمر انعدام اليقين، فإن الرسائل حول التربية الجمالية للإنسان بدت لنا في الختام مثل تأليف للأفكار بالغ الثراء. لقد صاغ شيللر فيها إنسانية جمالية تجمع بشكل غريب مع اعتقاد

كانطي بأخلاق الواجب والحرية، ويستنتج من هذه الإنسانية ليبرالية سياسية، لقد جمع بين الخط الإنساني والليبرالية في فلسفة للتاريخ تقدمية ونمائية هي اعتقاد بتحقيق قادم للحرية في العالم، وإن النزعة الأساسية لكل المؤلف تبدو لنا أخيرًا عملية: فالمقصود بالنسبة للشاعر الفيلسوف هو أن يغير المجتمع بوساطة الجمال والأخلاق التي يجعلها الجمال ممكنة. فالجمال يُوجِد أناسًا احرارًا أخلاقيًا سيكونون خليقين بالحرية السياسية وقادرين على تحقيقها أكثر في العالم على الدوام. (ص ٧٠ -٧٢).